

THE.WHAT?



الإسلام والمستقبل: قيم الأخلاق والعنف

مجلة . ثقافية . نصف شهرية
العدد ٥ . ٢٠١٥


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث



مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ٥ - ٢٠١٥



مجلة
ثقافية
إلكترونية
نصف شهرية

المشرف العام
د. أحمد فايز

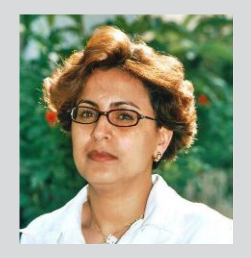
رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونة

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلغون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag@thewhatnews.net
سكرتير تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag2@thewhatnews.net
www.mominoun.com





كلمة هذا العدد

لم يخضع الإسلام في تاريخه للمساءلة، مثلما خضع له في السنوات الأخيرة، خاصة مع ظهور العديد من الحركات والتنظيمات المتطرفة، والتيارات الأيديولوجية التي تتخذ من الإسلام منطلقا لها، ومن الدعوة إلى دولة الخلافة مرجعاً أساسياً لها.

فإذا كان الإسلام هو من أكثر الديانات المعتنقة في السنوات الأخيرة عبر العالم، خاصة من قبل الأوروبيين والغرب عموماً، والديانة الوحيدة التي تتوسع عدديا بدرجة أولى وجغرافيا بدرجة ثانية، حسب ما كشفت عنه دراسة حديثة لمؤسسة «بيو» الأمريكية لأبحاث الأديان والحياة العامة، فإن الدين الإسلامي يطرح الكثير من الإشكالات اليوم، ويثير تخوف العديد من الأوساط الغربية، التي صارت تنادي اليوم باتخاذ الإجراءات اللازمة تجاه الدين الإسلامي وممارسيه في أوروبا، وهو ما يدل على أن العالم اليوم أصبح يعاني من أزمات خانقة على صعيد القيم الأخلاقية والروحية.

«الإسلام دين المستقبل»، هذه الحقيقة أكّدها القرآن الكريم عبر قوله: «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكِّنَنَّ لهم دينَهم الذي ارتضى لهم وليبدلنَّهم من بعدِ خَوفِهم أَمناً»، وأكدها المفكر والمستشرق الفرنسي الراحل «روجيه غاروديه» الذي اعتنق الإسلام، وأوضح في كتاب يحمل العنوان نفسه «الإسلام دين المستقبل»، أن الذي دفعه إلى اعتناق الإسلام، هو شموليَّة هذا الدين الحنيف، وقدرته على استيعاب سائر أتباع الدِّيانات الأخرى والتَّفاعُل مع الشعوب غير المسلمة، مضيفا أن «الإسلام انفتح على هذه الدِّيانات وأتباعها وثقافاتهم، وأخذ من حضاراتهم وأعطاها، كما أنَّه - أي الإسلام - أظهر قدرةً مدهشةً على إمكانيَّة التَّعايُش بين مختلف هذه الحضارات، وقال إنَّ هذا ما أعطى العرب

والإسلام زخمًا كبيرًا في الانطلاق شرقًا وغربًا، والانتشار حتى في أماكن لم تدخلها دياناتٌ سماويةٌ من قبل، مثل إفريقيا جنوب الصَّحراء».

لكن أين نحن اليوم من هذه المثالية والتسامي التي تجعل من الإسلام الدين الأجدر بالاتباع في المستقبل، وصور القتل والترويع باسم الدين الإسلامي تحتل القنوات الفضائية ومواقع التواصل الاجتماعي؟ فالدين الإسلامي اليوم، من منظور التحليل النقدي العلمي، يعيش أسوأ مراحله، فتكفي نظرة موضوعية لحركات الإسلام السياسي، كما جاء في تقديم الملف، لنتبين حقيقة الأزمة؛ فقد «تحول الدين من قيمة روحية تنشد اتحاد الإنسان بالمطلق والمفارق والأزلي، إلى مجرد أيديولوجيا تتمترس خلفها قوى ظلامية لتحقق غايات دنيوية أرضية محدودة في ذاتها وأهدافها، وتتوسل بالدين للتمكين في الأرض، مدعية أنها تمثل الحقيقة وكل ما سواها باطل. وتتشعب الصورة أكثر، إذا أحصينا عدد المنظمات والمؤسسات التي تلتف برداء الإسلام، وكل منها يدعي أنه هو الحق وأن على البقية اتباعه، وإلا أخرجهم من الصراط المستقيم، ليرميهم في غياهب جب الكفر والردة».

فإذا كانت الأيديولوجيا قد حولت المسلمين إلى شيع وطوائف وأجزاء متناثرة، متناحرة في أحيان كثيرة، فإن الإرهاب قد قدم الإسلام لقمة سائغة لمن ينتظرون هفواته، ويصطادون عثراته ويتربصون به، فصار مصطلح «الإرهاب» ملازماً له في أذهان كثيرين، ويزداد الأمر تعقيداً، إذا ما نظرنا إلى الجماعات الجهادية التي تتخذ من الإسلام لبوسا لها، وتتوسل بالقرآن والرشاش معا، مقدمة بذلك أبشع الصور عن الإسلام والمسلمين (القاعدة، بوكو حرام، داعش، جبهة النصرة، أنصار الله....)، ومحولة المشهد في العالم الإسلامي إلى فوضى عارمة.

ومثلما حاولت مجلة «ذوات» الصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، في عددها الرابع، إلقاء الضوء على حركة الحوثيين (أنصار الله) في اليمن، فإنها تحاول في عددها الخامس، تسليط الضوء على موضوع الإسلام اليوم من خلال ملف يحمل عنوان «الإسلام والمستقبل: قيم الأخلاق والعنف»، أعده الزميل الإعلامي التونسي عيسى جابلي، حوال من خلاله التساؤل عن مستقبل الإسلام في ظل ما يحصل اليوم، لأننا في أمس الحاجة إلى نظرة استشرافية لما سيكون عليه وضع الإسلام والمسلمين على المدى المتوسط والبعيد.

يتناول الملف أسئلة حارقة حول الإسلام وعلاقته بالأيديولوجيا والإرهاب في الوقت الراهن، وتأثير هذه العلاقة، إن كانت طبعا، على صورة الإسلام، وتداعياتها على مستقبله.

ويتضمن الملف تقديما شاملا للإعلامي والباحث التونسي عيسى جابلي، معد الملف، بعنوان «الإسلام بين الحاضر والمستقبل: واقع معقد ينشد العلمنة»، وأربعة مقالات، أولها للباحث المصري مصطفى زهران حول «»الإسلاميون والإسلام»: تكامل أم صراع؟»، و»الإسلام والإرهاب: حقيقة لغوية لا واقعة موضوعية» للباحث التونسي أنس الطريقي، و»الإسلام من الأيديولوجيا إلى اليوتوبيا» للباحث التونسي زهير الخويلدي، و»الإسلام والمستقبل: من المثالية إلى العلمنة»، إضافة إلى حوار مع المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي، وبيبليوغرافيا خاصة بموضوع ملف العدد.

ويتضمن باب «رأي ذوات» على ثلاثة مقالات لكل من الكتاب العرب: فهمي جدعان بعنوان «جماليات الإسلام»، وسامي عبد العال بعنوان «الإسلام مرسوما: عقول كاريكاتورية!»، وعصام القيسي بعنوان «أنبياء بلا تاريخ..!»، فيما يشتمل باب «ثقافة وفنون» على مقالين للباحثين المغربيين: مصطفى النحال بعنوان «العجيب والغريب في الثقافة العربية الكلاسيكية»، ونزار الفراوي بعنوان «إدارة التنوع الثقافي في مسلسل بناء الدولة الوطنية».

ويقدم باب «حوار ذوات» لقاء مع الباحث المغربي محمد المصباحي، أجراه الزميل المهدي حميش، يتمحور حول العلاقة المرضية التي نعيشها اليوم بين الدين والسياسة، ويستعرض الباحث التونسي المتخصص في علوم التربية الجزء الأول من دراسته حول «فلسفة النظام التربوي المنشود»، في باب «تربية وتعليم»، أما باب «سؤال ذوات»، فيستعرض آراء الباحثين والكتاب العرب المتباينة حول عقوبة الإعدام، فيما يقدم الباحث المغربي صدوق نورالدين كتاب «رجل الذكرى» للمفكر المغربي عبد الله العروي، الذي أعاد نشره أخيرا، وذلك في باب «كتب»، والذي يتضمن أيضا تقديما لبعض الإصدارات الجديدة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث».

سعيدة شريف

في الداخل ...



٨ - ٦٤ الإسلام والمستقبل : قيم الأخلاق والعنف

ملف العدد:

الإسلام والمستقبل: قيم الأخلاق والعنف

ثقافة وفنون:


٨٦ إدارة التنوع الثقافي في مسلسل بناء الدولة الوطنية

THE WHAT? ذوات



٩٨ الباحث المغربي محمد المصباحي

حوار ذوات:



١٠٨ عقوبة الإعدام بين الرفض والقبول

سؤال ذوات:



١١٤ فلسفة النظام التربوي المنشود

تربية وتعليم:

في كل عدد:

ملف العدد

الإسلام والمستقبل: قيم الأخلاق والعنف



إعداد: عيسى جابلي
باحث وإعلامي تونسي

الإسلام بين الحاضر والمستقبل: واقع معقد ينشد العلمنة



يبدو الإسلام ظاهرياً، ديناً يتوسع في كل يوم وينتشر، يستقطب مؤمنين جدداً في كل يوم، سيراً نحو محطة يرسمها الدعاة بوضوح، ويروجون لها على منابر الفضائيات: أن يأتي يوم يسود فيه الإسلام الأرض، ويكون الأمر كله للّه. غير أن هذه الصورة الرومانسية الحالمة، على مشروعية الحلم، تبقى تفاؤلاً زائداً عن اللزوم، تروج له القنوات الفضائية الدعوية التي تبث الخدر والأحلام، متغافلة عما يطرحه الواقع من تعقيدات لا تجد لها حلاً، ربما لأنها هي بدورها طرف رئيس في المشكل.

فالإسلام من منظور التحليل النقدي العلمي في ضوء العلوم الاجتماعية، يعيش حالة أعقد مما نتصور. تكفي نظرة موضوعية على حركات الإسلام السياسي حتى نتبين حقيقة الأزمة؛ فقد تحول الدين من قيمة روحية تنشد اتحاد الإنسان بالمطلق والمفارق والأزلي، إلى مجرد أيديولوجيا تتمترس خلفها قوى متشددة لتحقق غايات دنيوية أرضية محدودة في ذاتها وأهدافها، وتتوسل بالدين للتمكين في الأرض، مدعية أنها تمثل الحقيقة وكل ما سواها باطل. وتتشعب الصورة أكثر إذا أحصينا عدد المنظمات والرابطات والمؤسسات التي تلتف برداء الإسلام، وكل منها يدعي أنه هو الحق وأن على البقية اتباعه، وإلا أخرجهم من الصراط المستقيم، ليرميهم في غياهب جب الكفر والردة. ولنصور لذلك برسم دقيق مستمد من الواقع: يبدأ شيخ حديثه قائلاً: إن الإسلام هو أكبر دين من حيث عدد المؤمنين به في العالم، وإنه



ليتسع يوماً بعد يوم، وإن المسلمين يعدون أكثر من مليار في شتى أنحاء العالم. وما أن ينتهي كلامه حتى يكون قد أخرج من الملة طوائف، وكفّر جماعات، وسمى مرتدين من يخالفونه في التوجه، ولا أحد يسأله: إذن أين الـ «أكثر من مليار مسلم»، إذا كان كل هؤلاء كفاراً.. وهكذا، في صورة كاريكاتورية، يعدّهم مسلمين كي يظهر بهم قوته، ويخرجهم من الملة إذا تعلق الأمر بإثبات انتمائه للفرقة الناجية.

وإذا كانت الأيديولوجيا قد حولت المسلمين إلى شيع وطوائف وأجزاء متناثرة، متناحرة في أحيان كثيرة، فإن الإرهاب قد قدم الإسلام لقمة سائغة لمن ينتظرون هفواته، ويصطادون عثراته ويتربصون به، فصار مصطلح «الإرهاب» ملازماً له في أذهان كثيرين، وصار المسلم «العادي»، الذي لا ناقة له ولا جمل في ما يحصل، يسير رافعاً يدي التبرؤ من هذا وذاك وأولئك، غير أن التهمة ملتصقة به، إذ صار مخيراً، حسب نظرية جورج بوش التي أطلقها بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول): «إما أن تكون معنا – في مقاومة الإرهاب - وإما أن تكون ضدنا»، صار المسلم العادي مخيراً بين الانتماء لإرهاب يلاصقه، وهو يتبرأ منه، وبين الوقوف جنباً إلى جنب مع صناع الإرهاب أنفسهم.

وتزداد الحال تعقيداً، إذا ما نظرنا إلى جماعات الإسلام التي نبتت من الأرض نبتاً، في أماكن شتى في العالم من «تنظيم القاعدة» إلى «جبهة النصرة» إلى «أنصار بيت المقدس» وغيرها كثير، هذه الجماعات التي لم تكتف فقط بتصفية المخالفين بدعوى الكفر والردة، ولم تكتف بالنطق باسم الله وتمثيله في الأرض مرتدية لبوس المخلص، متوسلة بتأويلات لآيات الجهاد في القرآن، بل إن بنادقها كثيراً ما توجهت إلى هذه الجماعة أو تلك من داخل الدائرة نفسها، وقد حصل ذلك جلياً في سوريا أكثر من مرة، كي يزداد الأمر تعقيداً، ويتحول المشهد إلى فوضى عارمة تعم العالم الإسلامي.

غير أن الصورة على قتامتها، والمشهد على تعقيده لن يثنينا عن التساؤل عن مستقبل الإسلام في ظل ما يحصل اليوم. وربما نحن في أمس الحاجة إلى نظرة استشرافية لما سيكون وضع الإسلام والمسلمين على المدى المتوسط والبعيد من وجهة نظر العلوم الاجتماعية، ومنها علم التاريخ. فلعل نظرة إلى المستقبل تدلنا على ما ينبغي فعله راهناً.

ألقينا بالسالف تمهيداً لطرق ملف شديد الأهمية لا يكاد يخلو منه ذهن مسلم: «الإسلام: واقعه وأدواره»، ويشكل هذا الملف بوابة لأسئلة عديدة: ما علاقة الإسلام بالأيديولوجيا في حاضرنا؟ وما علاقته بالإرهاب؟ وما أثر هذه العلاقة – إن كانت - في صورة الإسلام؟ وما تداعيات ذلك على مستقبل الإسلام؟ ثم، ما أثر وجود «الإسلام الجماعاتي» أو «الحركي» و«التنظيماتي» في الإسلام؟ وأي مستقبل يمكن استشرافه انطلاقا من تشخيصنا لواقع الإسلام؟

> إذا كانت الأيديولوجيا قد حولت المسلمين إلى شيع وطوائف وأجزاء متناثرة، فإن الإرهاب قد قدم الإسلام لقمة سائغة لمن ينتظرون هفواته

يسعى لمقاربة هذه الأسئلة - الإشكاليات عدد من الباحثين والمفكرين مقاربة موضوعية غايتها بالأساس التشخيص، ووضع الأصبع على مكمن الداء. يتناول الباحث زهير الخويلدي، في ورقته «الإسلام: من الأيديولوجيا إلى اليوتوبيا»، بالدرس علاقة الإسلام بالأيديولوجيا، فبين في فقرة أولى بعنوان «الإسلام وأيديولوجيا إضفاء المشروعية»، أن الإسلام قد استخدم في البداية لإضفاء المشروعية للدولة الناشئة لما «تقمصت الجماعة المؤمنة به دور

الشخصية الرسالية التي حملت لواء التوحيد، وأشعت بنور القرآن على الكون»، وهو من هذه الناحية مهم لفرض نمط عيش معاد للرذيلة والشر، وهو أكثر أهمية لـ «لتأسيس الدولة، وتمكين الحكومة من إخضاع الناس وقهرهم والسيطرة عليهم».

وقد انبنت هذه الأيديولوجيا، حسب الباحث، على مسلمات، مثل القرآن والتفاسير والنبوة، ليفسح المجال في ما بعد للفقهاء والفلاسفة والحكماء، الذين قضت على أفكارهم «الأيديولوجيا الإسلامية التي أنتجتها السلطة»، فأبعدت الفكر النير وفرضت ما تريد مما يخدم مصالحها. فصنعت «معنى زائفا للعالم» لا نزال نتخبط فيه إلى اليوم.

ولاحظ الباحث في الفقرة الثانية «الإسلام وأيديولوجيا الاحتجاج» من بحثه أن الإسلام صار ملاذا «للطبقات المغلوبة، وصار الخطاب الديني هو الخطاب الأيديولوجي القادر على التعبئة والتحشيد والتأثير الرمزي في الجموع»، من أجل المصالح السياسية

الضيقة. وهذا ما صنع، حسب الباحث، هوة «بين تمثيل الأنموذج الطهري في الإسلام، والممارسة العملية في التجربة العينية للمؤمنين». فتحول الإسلام إلى وسيلة احتجاج ترفع ضد الظلم والقهر.. ليدعو الباحث في النهاية إلى التوقف عن «أدلجة الإسلام»، أو اعتباره «أنجع الوسائل في الصراع السياسي والاجتماعي والمعارك الفكرية والتحدي الثقافي، والاكتفاء بإسلام ما بعد أيديولوجي».

وقدم الباحث التونسي أنس الطريقي في مقالته «الإسلام والإرهاب: حقيقة لغوية لا واقعة موضوعية»، قراءة طريفة في علاقة الإسلام بالإرهاب، من خلال الوقوف عند ما تثيره هذه «التركيبة اللغوية» في ضوء فلسفة اللغة، ثم في ضوء ما بلغته العلوم الإنسانية من نتائج، لينتهي نظرياً إلى أن «هذه المقاربات تؤكّد الأدلجة الثاوية في كلّ الفعل الإنساني، متجليّة في اللّغة، ومنجزة بها». ويؤكد أن «مقولة «الإسلام والإرهاب» من هذه الزاوية صناعة من الماضي تغزو بواسطة اللّغة مجال حاضرنا، وتحرص على إرباك الأزمنة فينا»، مستدلاً على ذلك بتحول هذه المقولة، وتشعب دلالاتها بحسب تغير المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بها، مثل مقولة «الشر» التي كانت تعني في زمن محدد «العالم الشيوعي»، لأنه مضاد للرأسمالية، لتتغير في ٢٠٠٥ ويصبح أكثر تعميماً، ويطلق على كل أيديولوجيا مضادة لـ «فلسفة الرأسمالية في طورها العولمي الإمبريالي» كما يرى الباحث.

وأكد الباحث أنس الطريقي أن المبدأ نفسه ينطبق على «عبارة «الإسلام والإرهاب»، فيها من البعد عن حقيقة الموجود ما في المسافة بين العلامة والمدلول، وفيها من القدرة على هيكلة الواقع، ومحاصرته، وتوجيهه، ما للسلطة من كفاءة للتغلغل في أدقّ ثناياه». وينتهي في نهاية تحليله إلى إثبات أطروحته المركزية أن «عبارة الإسلام والإرهاب هي حقيقة لغوية لا واقعة موضوعية».

> نشأ الإسلام السياسي كردة فعل على دولة التنظيمات التي أقرتها الدولة العثمانية منذ بداية القرن التاسع عشر

وأما الدكتور مصطفى زهران، فقد اهتم، في مقالته «الإسلاميون والإسلام: تكامل أم صراع»، فتتبع في فقرة أولى المقولة الشهيرة «الإسلام هو الحل» التي وصلت بجماعة الإخوان المسلمين إلى طريق مسدود، لأنها عاجزة عن تغيير الواقع وتقديم برامج وآليات للرقي والتطور، وتعالت أصوات من داخل الحقل الإخواني إلى تعديل هذه العبارة لعدم جدواها.

وأشار الباحث إلى أن الخلافة الإسلامية كانت محوراً مركزياً تلتقي حوله جل التيارات الإسلامية منذ سقوط الخلافة العثمانية. وأكد الباحث أن الإسلام لم يضع «قالباً» محدداً تنعدم في غيابه الدولة الإسلامية. ورأى أن التيارات الإسلامية ممثلة في «السلفية المعاصرة» لم تتعامل مع الأقليات تعاملا لائقا كما تمليه أدبيات الإسلام.

ونظر في الفقرة الثانية من مقالته في مقولة «الجهاد في سبيل الله» عند الإسلام الراديكالي، ليتبين بعد تحليل مواقف مختلفة إلى أنها مقولة تم الحياد بها عن معناها الحقيقي وتوظيفها لغايات ضيقة. وقد انعكست الممارسات السلبية التي يقوم بها تنظيم «داعش» ونظراؤه قد أدت إلى تفاقم ظاهرة الإلحاد التي شكا منها الأزهر.

ولئن شدد الباحث على الدور المهم الذي لعبته حركات الإسلام السياسي في

بداياتها من حيث المحافظة على الهوية الدينية مثلاً، فإنه أكد من ناحية ثانية «أن تنظر تلك القوى الإسلامية إلى أدبياتها بشقيها السياسي والراديكالي، وأن تعي جيداً أن الآخر أياً كان هو دائماً ما يخلط بينها - أي تلك الحركات - والإسلام، ويحمل الدين بما ليس أهله نتيجة ممارسات خاطئة».

وأما الباحث عادل لطيفي، فقد قدم قراءة استشرافية للإسلام منطلقاً من الراهن، في مقالة بعنوان «الإسلام والمستقبل: من المثالية إلى العلمنة». وأكد أن الإسلام السياسي قد نشأ كردة فعل على دولة التنظيمات التي أقرتها الدولة العثمانية منذ بداية القرن التاسع عشر، وفي ظل خطر الاستعمار الخارجي، فظل بذلك «سجين تقاليد الموروث»، واتسمت أطروحاته بـ «تداخل السياسة والدين والأخلاق»، جعل من «النموذج الإسلامي نموذجاً مثالياً أكثر منه عملياً». وبالنظر إلى المستقبل، رأى الباحث أن الإسلام السياسي «سيجد نفسه مضطراً إلى تحديد نشاطه وخطابه وبرامجه ضمن الدولة الوطنية، وليس ضمن مفهوم الجماعة».

ورأى الباحث أن العقل الفقهي الذي سيطر طويلاً على الفضاء الإسلامي، ولكنه يجد نفسه اليوم محاصراً، في ظل فقدان جاذبيته السياسية، ولذلك يستشرف الباحث أن هذا قد «يؤدي إلى استرجاع اللاهوت والعقيدة موقعهما كما كانا زمن الكلام».

وبين الباحث أن معادلة «الدين هو المجتمع والمجتمع هو الدين» قد صارت من الماضي بسبب هيمنة «ديناميكية العلمنة» التي أفرزت بدورها الاتجاه نحو الفردانية على جميع المستويات بما فيها المستوى الديني، مشيراً إلى أن هذه التحولات تحافظ على نسقها البطيء في العالم العربي، كما أنها ظلت «نسبية»، لأن الدولة في العالم العربي تجمع بين ملامح التحديث وملامح الدولة السلطانية في آن.



بقلم: مصطفى زهران
باحث وكاتب مصري

«الإسلاميون والإسلام»... تكامل أم صراع؟



يظل الإسلام الدين الكامل بشريعته التي حفظها اللّه ودعمتها سنة الرسول المصطفى – صلى اللّه عليه وسلم –، وتبقى التيارات الفكرية الإسلامية، منذ انبلاج فجر هذا الدين وتصدره في قلب الإنسانية، رؤى اجتهادية ليس إلا، فإما أن تدور في فلكه أو تشذ عنه، وما بين التأييد والتسليم والتدعيم من جهة، والرفض والإنكار من جهة أخرى، ظلت الاجتهادات والتأويلات والتفسيرات تتمحور حول هذا الدين، وتلتف به في اتجاهين متناقضين؛ أولهما: يسعى للتأكيد على ما يصبو إليه وإثباته بالحجج والبراهين النقلية مدعومة بالشواهد العقلية، وثانيهما: لا يجد حرجاً في التشكيك وتفنيد الآراء المختلفة من أجل زعزعته والنيل منه.

لقد تعرضت الكثير من التيارات الفكرية التي تعيش على تخوم الدين الإسلامي، إلى موجات مد وجزر ضربت شطآناً هنا، واستقرت على ضفاف أخرى هناك، متأرجحة بين الصعود والهبوط، ومن بين هذه التيارات كان الإسلامي منها بشقيه السياسي والراديكالي - إذا تعاملنا معها كتيارات فكرية ذات بعد أيديولوجي ديني في العصر الحديث؛ أي بعد سقوط الخلافة العثمانية ١٩٢٨ - لها واقع الأثر في إعطاء الإسلام كدين سماوي أبعاداً جديدة، ورؤى مغايرة للشكل الكلاسيكي الذي كان في مخيلة العامة والخاصة.



في هـذا العمـل، نحـاول تلمّس مـدى ومقـدار التأثير والتأثر الواقعـان مـن قبـل هذيـن المكونـين الفكريـين المنبثقـين مـن رؤى اجتهاديـة دينيـة، والإسـلام كديـن رسـالي سـماوي لا يحتـاج إلى تكملـة أو تتمـة، «الْيَـوْمَ أَكْمَلْـتُ لَكُـمْ دِينَكُـمْ وَأَتْمَمْـتُ عَلَيْكُـمْ نِعْمَـتِي وَرَضِيـتُ لَكُـمُ الْإِسْـلَامَ دِينًـا»[١]، في مسـعى اجتهـادي يتنـاول انعكاسـات الإسـلام السـياسي بتنويعاتـه المتناقضـة ومسمياته المختلفـة، فضلاً عـن الآخـر الراديـكالي، عـلى الإسـلام كديـن سـماوي، وتداعياتـه عـلى أهـل الملـة، ومـن هـم دونـه مـن غـير المسـلمين الذيـن لا يؤمنـون بـه.

أولاً: الإسلام السياسي.. «الإسلام هو الحل»

ارتبـط شـعار «الإسـلام هـو الحـل» بجماعـة الإخـوان المسـلمين، الجماعـة الأبـرز في السـاحة الإسـلامية، ومفرخـة التيـارات الإسـلامية في مـصر والعالمـين العـربي والإسـلامي[٢]، ويكمـن سر قـوة هـذا الشـعار في أنـه تجـاوز الشـعارات التقليديـة الـتي صاحبـت الجماعـة عـلى يـد مؤسسـها الشـيخ حسـن البنـا، منـذ عشرينيات القـرن المـاضي، وحـتى اللحظـة، مثـل «المـوت في سـبيل الله أسـمى أمانينـا، الجهـاد سـبيلنا، الإصـلاح هـو الحـل.. إلـخ»، كان وليـد ظـرف سـياسي سـاهم في صعـوده وبقائـه في آن معـا[٣].

بـدأت قصـة هـذا الشـعار، عندمـا ظهـر في بدايـة الأمـر كمؤلـف لـ «خالـد الزعفـراني»[٤]، أحـد أهـم رجـالات الإخـوان وأبرزهـم في فـترة السـبعينيات، وتحديـداً عـام ١٩٧٩، قبـل أن ينشـق فيمـا بعـد وينقلـب عـلى الجماعـة، بعدهـا تـم تـم اسـتدعاء هـذا الشـعار لتوظيفـه سياسـياً كشـعار انتخـابي لتحالـف «الإخـوان وحـزب العمـل وحـزب الأحـرار» في الانتخابـات البرلمانيـة عـام ١٩٨٧[٥]، ثـم صـار الشـعار الحـصري للجماعـة بعـد تجميـد حـزب العمـل، مـا دفعـه إلى أن يكـون بمثابـة حالـة تخنـدق للحالـة الإسـلامية الصاعـدة، أو مـا كان يطلـق عليهـا في ذلـك الوقـت بـ «الصحـوة الإسـلامية»[٦] فضـلاً عـن تمـترس أنصـار هـذا الاتجـاه، في مواجهـة المعسـكر الآخـر الـذي يتبـنى

١- سورة المائدة، الآية [٣].

٢ Muslim Brotherhood

http://goo.gl/CTNEzz

٣- خالد الزعفراني.. صاحب شعار «الإسلام هو الحل»:

http://goo.gl/DNGH٢٩

٤- يعد"خالد الزعفراني" من كبار مؤرخي الحركة الإسلامية، وهو أحد قيادات جيل الوسط في الحركة الإسلامية في مرحلة السبعينيات، وله مواقف ورؤى مختلفة عن ذلك الجيل، ويملك شجاعة نقد هذا الجيل، ويعبر عن طموحات الحالة الثورية الشبابية.
ولد خالد عبد الرحمن الزعفراني بمحافظة كفر الشيخ، بقرية السالمية، مركز فوة عام ١٩٥٢، وحصل على بكالوريوس من معهد التعاون التجاري، وليسانس آداب لغة عربية من جامعة طنطا، بالإضافة إلى ماجستير معهد الدراسات الإسلامية بالزمالك. للمزيد الاطلاع على هذا الرابط:

http://goo.gl/AET١XV

٥- الأداء البرلماني لنواب الإخـوان في الميزان

http://goo.gl/wJkER١

٦- علاء بكر يكتب: الصحوة الإسلامية في مصر في السبعينيات

http://goo.gl/٤nEEWh



أيديولوجيـة وأفـكاراً مغايـرة لـه، مـن الاشـتراكية والشـيوعية والناصريـة وغيرهـا[٧].

بيـد أن القـوى المدنيـة المعارضـة لجماعـة الإخـوان المسـلمين وحلفائهـا مـن المعسـكر الإسـلامي وقفـت أمـام هـذا الشـعار موقفـاً معاديـاً، مـا أثـار قـدراً كبـيراً مـن الجـدل حولـه، لمـا رأوا فيـه مـن «تحايـل» عـلى الإسـلام، عـبر توظيفـه سياسـياً في معركتهـم تلـك، فضـلاً عـن الحديـث حـول دوره في اسـتقطاب البسـطاء والعـوام، مـا اعتـبر اسـتخداماً صريحـاً وتوظيفـاً مباشراً للإسـلام، وجعلـه مطيـة لخدمـة أهـداف أيديولوجيـة لـدى الجماعـة، وإخـراج الخصـوم السياسـيين مـن دائـرة الإسـلام، لكونهـم أضحـوا يملكـون الحـل الإسـلامي الحـصري[٨].

ارتبط شعار «الإسلام هو الحل» بجماعة الإخوان المسلمين، بالتوظيف السياسي كشعار انتخابي

وفي حقيقـة الأمـر، لعـب هـذا الشـعار دوراً بـارزاً وكبـيراً في

٧- بديع: نشارك بشعار الإسلام هو الحل
http://goo.gl/٨Q٦WMk
٨- حملات انتخابية مصرية ساخنة وسجال عن دور الإسلام في السياسة
http://goo.gl/qAsW٢M

تشبث الكثيرين من شرائح المجتمع المصري بالإسلاميين، وتحديدًا بجماعة الإخوان، ما جعلها تشحذ خلفها فئات مجتمعية متعاطفة معهم في معركتهم السياسية ونفوذهم الدعوى - على حد سواء - ما دفعهم إلى احتضانه وعدم التخلي عنه.

غير أنه طوال فترة المعارضة التي تخندق وسطها الإسلاميون وعلى رأسهم جماعة الإخوان، لم يتم اختبار هذا الشعار بشكل دقيق، حتى جاءت اللحظة المصيرية والاختبار الصعب عقب ثورة الـ٢٥ من يناير (كانون الثاني) ٢٠١١ ووصول الجماعة عبر ذراع سياسية وليدة لها «الحرية والعدالة»[٩] للسلطة، وتصدرها المشهد السياسي المصري، وعلى الرغم من أنها لم تتبنه صراحة، إلا أن من اندفع إليها من عموم فئات المجتمع كانوا يرون في الجماعة وانتهاجها الأيديولوجية الإسلامية حلاً سحرياً سريعاً وناجزاً لمشكلاتها الضاربة في العمقين السياسي والمجتمعي[١٠]، جراء سياسات النظام السابق الذي قام بتقعير الحالتين في المشهد المصري خلال العقود الثلاثة الماضية، إلا أن النتيجة لم تكن لصالح الجماعة ومن وراءها من الإسلاميين، خلال تجربتهم الوليدة في السلطة، وشعر الجميع أن الشعار ما هو إلا سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، فارتد الحل الإسلامي إلى الوراء، ولم يعد «الإسلام حلاً» كما كانوا يتوقعون أو يأملون، حينها عجزت القوى الإسلامية عن تحقيق المعادلة الصعبة، التي لم يكونوا، لا هم ولا غيرهم، قادرين - في أشد اللحظات اضطراباً - على تحقيقها[١١]، وحل هذه المشكلات المجتمعية بأيقونة الدين.

أحدث المتغير الطارئ على المشهد المصري والإطاحة بالرئيس المعزول محمد مرسي وإنهاء حكم الإخوان، في الثالث من يوليو (تموز) ٢٠١٣[١٢]، هزة عنيفة دفعت إلى إعادة النظر في بعض المسلمات التي كانت تجنح نحوها القوى الإسلامية أو المتعاطفون معها أو من يشاركها الفكرة ذاتها، حيث خرجت أصوات من داخل البيت الإسلامي تقدم وجهاً مستنيراً[١٣]، وتنتقد بشدة مسارات الحركة الإسلامية المصرية ومنهجيتها، وجه عبد الفتاح مورو، الرجل الثاني في حركة النهضة التونسية والنائب الأول لرئيس البرلمان التونسي الحالي، صفعة بالغة الأثر صوب هذا الشعار من خلال تصريحه بأن شعار «الإسلام هو الحل» ما هو إلا شعار فارغ، وأن الإسلاميين ليسوا خياراً دائماً، ولم يدركوا أن المطلوب حالياً هو نظرة جديدة تأخذ بعين الاعتبار الواقع الراهن[١٤].

مثلت فكرة «الخلافة الإسلامية» محور تماس ونصف قطر الدائرة التي دارت حولها جل القوى الإسلامية

دعم تلك الفكرة أيضاً، وشدد عليها علي عثمان محمد طه، الأمين العام السابق للحركة

٩- Freedom and Justice Party (Egypt)
http://goo.gl/WMFVgc
١٠- Islam Is Not the Solution (or the Problem)
http://goo.gl/WK١koU
١١- الاسلاميون وأسباب «الإخفاق» في الحكم
http://goo.gl/Ccw٢O٤
١٢- ‹Revolution not coup›: Anti-Morsi Egyptians tell CNN
http://goo.gl/nSnOuq
١٣- الشيخ عبد الفتاح مورو.. بين مطرقة الإخوة وسندان الأعداء.. رجل الوسطية
http://goo.gl/HhB٨vY
١٤- عبدالفتاح مورو لـ«العربي الجديد»: «الإسلام هو الحل» شعار فارغ
http://goo.gl/VP١xpt



الإسلامية في السودان - الذي رأى أيضاً أن الشعار لم يحقق أو يخلق برنامجاً للعدالة الاجتماعية، لأنهُ تعامل ببساطة مع قضايا المجتمع مطالباً في الوقت ذاته إعادة النظر فيه١٥.

الخلافة الإسلامية

مثلت فكرة «الخلافة الإسلامية» محور تماس ونصف قطر الدائرة التي دارت حولها جل القوى الإسلامية، منذ انطلاقتها عقب سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية سنة ١٩٢٢م على يد الكماليين[١٦]، وأضحت قاسماً مشتركاً بينهما، مع اختلاف شكل التعاطي ومركزيتها لدى كل فصيل من هذه التنظيمات والجماعات الإسلامية في المشرق الإسلامي والمغرب العربي - على حد سواء.

ففي حين مثلت الخلافة الحلقة الخامسة من الحلقات الست في الإستراتيجية التي وضعها حسن البنا، للانتقال بالإخوان من مرحلة «الاستضعاف» إلى مرحلة «التمكين» التي تبدأ بالفرد، ثم الأسرة، ثم المُجتمع، ثم الدولة، ثم الخلافة الإسلاميَّة، وأخيراً «أستاذية العالم»[١٧]، فإنَّ حزب التحرير وضعها في مقدمة أولوياته، وظلت بمفهومها ورمزيتها الكلاسيكية، القضية الرئيسة التي قام عليها بنيان الحزب، والتي لا يزال العديد من أبناء هذا الحزب في مختلف بلدان العالم ينادون بحتمية تطبيقها، منذ الأيام الأولى لدعوة تقي الدين النبهاني، وحتى يومنا هذا. وذلك دون وضع تصور للآليات التي سينتهجها التحريريون من أجل إقامة خلافتهم تلك، فضلاً عن عدم مراعاة المعيار الزمني

١٥ دعوة علي عثمان لمراجعة شعار «الإسلام هو الحل»

http://goo.gl/lLRA١٩

١٦ الخلافة العثمانية، للمزيد الاطلاع على هذا الرابط:

http://goo.gl/GfXgKX

١٧ حزب التحرير والخلافة الإسلاميَّة (١-٢)

http://goo.gl/F١NMRx

والتشكلات السياسية والمجتمعية الجديدة، التي تغيرت ولحقت بحجم من التطورات عبر العقود السابقة، أو على وجه الدقة خلال قرن كامل، وهنا مكمن الإشكالية، حيث جعلت هذه الخلافة أمراً اعتقادياً لا يمكن الحياة دونه[١٨].

يمكننا القول بأن هذا الإصرار غير المبرر على الجمع بين الخلافة والدولة، واستحالة إقامة نظام إسلامي أو حكم إلا به، كان تمهيداً لتفعيله بهذه الصورة التي دفعت لتوظيفه بشكل أكثر تطرفاً من قبل التنظيمات التي غالت في مركزية هذه الخلافة، حتى زجت به صوب التجربة الفعلية والممارسة على الأرض، فكان ما يسمى «الدولة الإسلامية في العراق والشام» أو «داعش» التي أعلنت بقيام الثالوث «الخلافة - الخليفة - الدولة»[١٩]، وهو ما كانت تحذر منه القوى المدنية من خطورة الدعوات الماضوية، التي تقنص مفهوم الدولة الحديثة الجامعة، وتصيب الفكرة الوطنية في مقتل، ليضحي المجتمع منقسماً بين فئتين: «المؤمنين والكفار»، على الشكل القائم الذي يجسده بكل وضوح ويتماهى معه ما يسمى بـ «الدولة الإسلامية - داعش».

في مشهد عبر عنه بدقة محمد مختار الشنقيطي في التركيز على محورية الخلافة تلك، لدى التنظيمات الإسلامية السياسية والراديكالية بقوله: «انبهار الثقافة التراثية بصورة الخليفة الراشد، غافلة المجتمع الراشد الذي أنتج ذلك الخليفة»، وهو ما يدفعنا إلى القول: إن فكرة الخلافة عند التحريريين وأنصار الفكرة من الراديكاليين، تشبه بقدر كبير نظرية الإمامة عند «الشيعة» التي تعد أصلاً ثابتاً وركناً أصيلاً لديهم من أصول الدين، لا يمكن العمل دونه.

الخطأ الذي وقع فيه الغلاة من الإسلاميين أن الدولة الإسلامية ليست دولة دينية ثيوقراطية، إنما هي دولة مدنية تقوم على أساس الاختيار والبيعة والشورى

فالإسلام كدين وشريعة، لم يضع قالباً جامداً صامتاً محدداً لنظام الحكم تستحيل الحياة الإسلامية دونه، فلا يمكن الخروج عنه، وإنما وضع أسساً ومعايير متى تحققت كان الحكم رشيداً يقرّه الإسلام، ومتى اختلّت أصاب الحكم من الخلل والاضطراب بمقدار اختلالها. ولعل العنوان الأهم لنظام أي حكم رشيد هو مدى تحقيقه لمصالح البلاد والعباد؛ فأي حكم يسعى لتحقيق مصالح البلاد والعباد في ضوء معاني العدل والمساواة والحرية المنضبطة بعيداً عن الفوضى والمحسوبية، وتقديم الولاء على الكفاءة فهو حكم رشيد معتبر[٢٠].

فالدولة بذلك ليست كائناً غريباً عن الفرد، وليست سلطة خارجية مفروضة عليه عنوة وقسراً، بل هي تعيُّن ماهيته الإنسانية؛ أي تعيُّن إرادته الجوهرية، في القانون، الذي هو قوام الدولة، فتصير الدولة إلى كائن حي قابل للنمو والتطور والتحسن بنسبة نمو المعرفة والفكر وتطورهما، وبنسبة نمو الوعي الاجتماعي، في المجتمع المعني[٢١].

١٨- هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار...قراءات في الخطاب العربي المعاصر، الفصل الثالث: أيقنة الخلافة –حزب التحرير والتفسير السياسي للإسلام.

١٩- أنصار بيت المقدس ودعشنة المشهد المصري- مصطفى زهران- الجزيرة نت
http://goo.gl/kSXEy٢

٢٠- نظام الحكم والمتاجرة بالخلافة، د. محمد مختار جمعة
http://goo.gl/xtd٥BN

٢١- في ما هي الدولة الوطنية - جاد كريم الجباعي
http://goo.gl/jjRYxj





الخطأ الذي وقع فيه الغلاة من الإسلاميين أن الدولة الإسلامية ليست دولة دينية ثيوقراطية، إنما هي دولة مدنية تقوم على أساس الاختيار والبيعة والشورى٢٢ - أي بشكل انتخاب ديمقراطي بالمعنى الحديث - والدولة المسلمة كما قال أبو الحسن الندوي: هي دولة هداية لا دولة جباية؛ أي أن أكبر همها نشر دعوتها في العالمين، وتوصيل رسالتها إلى كل مكان. فهي رحمة الله إلى الناس كافة، ولا يجوز حجز رحمة الله أن تصل إلى عباد الله، هي دولة لحماية الضعفاء لا حماية مصالح الأقوياء٢٣.

الأقباط والأقليات الإثنية

لقد قدمت السلفية المعاصرة خاصة الجهادية منها تصوراً مشوشاً تجاه الأقليات الإثنية والعرقية، وساهمت بشكل غير مباشر في زيادة حدة «الإسلام فوبيا» من قبل الآخر، نتيجة ممارساتها، التي ظنت أنها مستمدة من التراث الإسلامي، الذي لم يكن على مدار تاريخه متسقاً مع ممارساتها المتشددة، ولم تراع تلك السلفيات اختلاف السياق الجديد والمتغير الحادث الملتف حولها. فكانت بحق سفيراً غير لائق للدين الإسلامي الذي كانت ميزته الأساسية استيعاب هذه الإقليات، التي احتضنتها على مدار تاريخها العريض، واحتواؤها. وكانوا شركاء حقيقيين لحضارتها المتجذرة في التاريخ الإنساني على مدار قرون متعاقبة. ولا يمكننا وضع السلفية بشتى تصنيفاتها وتنويعاتها جملة في سلة واحدة، إنما مقصدنا تلك التي لا زالت تردد مصطلحات، مثل «الجزية» و«الاسترقاق» و«التكفير» حتى اللحظة.

كانت الدعوة السلفية السكندرية بالقاهرة إحدى أهم السلفيات التي وقفت أدبياتها من الأقلية القبطية موقفاً معارضاً، عبرت عنها مقولات رموزها وآبائها المؤسسين بدقة؛

٢٢- يوسف القرضاوى، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها، معالمها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية التعددية والمرأة وغير المسلمين.

٢٣- المرجع السابق.

فالشيخ ياسر برهامي - نائب رئيس الدعوة السلفية - أكد في أكثر من موقف على أنه لا يجوز شرعاً تولي الأقباط للمناصب السيادية في الدولة، فضلاً عن عدم قبوله كرئيس للدولة، لكونه لا يقبله الشرع أو الواقع وفق تصريحات الشيخ سامح عبد الحميد، القيادي بالدعوة أيضًا[٢٤]، وغير ذلك كثير تدور في الفلك ذاته وتدفع نحو توسيع الفجوة بين الأقباط والإسلام بفعل السلفيين.

على الضفة الأخرى الأكثر تطرفاً من داخل السلفية نفسها، ظلت مسألة تهنئة الأقلية القبطية مثلاً محور جدل كبير داخل أروقة الإسلاميين، والتي كان لها واقع الأثر في اتساع الفجوة بين الأقباط، وتلك الحركات التي تتبنى الإسلام أيديولوجية منهجية، عبرت عنه بدقة تصريحاتهم وأقوالهم، والتي خرجت بعدم جواز تهنئة المسيحيين بعيد القيامة، لكونه أمراً يخالف الدين، فالمسلم بذلك يجد نفسه مقراً بعقيدة تخالف الإسلام، كما صرح أحد قيادي السلفية الجهادية المصرية مرجان سالم[٢٥]، ودعم الفكرة ذاتها أحد قيادي ما يسمى بـ «الجبهة السلفية» خالد سعيد، الذي شدد على تحريم المشاركة في احتفالات النصارى وأعيادهم، نظراً لأن بها أموراً تخالف العقيدة الإسلامية[٢٦].

فيما كان الحدث الجلل الذي عكس صورة سلبية أثرت سلباً في صورة الإسلام في الخارج والداخل - على حد سواء - اندفع البعض بإيعاز من قبل بعض الكيانات السلفية المتشددة في محاصرة - ومن ثم قتل - أحد الشيعة المصريين الذي عرف بانتمائه إلى الطائفة الشيعية الشيرازية، والذي عرف عنه التطرف، والنيل من أمهات المؤمنين، ويدعى حسن شحاتة، الذي لقى مصرعه وثلاثة آخرين في مشهد مأساوي في إحدى ضواحي مدينة الجيزة المصرية، اعتبر تحدياً صارخاً للقفز على السلطة الإدارية وتقسيماً مذهبياً واضحاً فجاً، حينما تم قتله والتمثيل بجثته، ولم يراع في ذلك سماحة الدين وأنموذجه المتصالح مع الخصوم[٢٧]، فلا يمكن للعوام أن ينصبوا أنفسهم قضاة باسم الدين يكفرون هذا ويخرجون ذاك من الملة، وهو ما حدث من خلال التعبئة السلفية المتوالية ضد المذهب والآخر الذي لا ينتمي للطائفة.

> قدم الإسلام الراديكالي لخصوم الإسلام كدين وعقيدة أكبر إدانة عرفها الإسلام في تاريخه

ثانيا: الإسلام الراديكالي

الجهاد في سبيل الله

لقد قدم الإسلام الراديكالي لخصوم الإسلام كدين وعقيدة أكبر إدانة عرفها الإسلام في تاريخه، ولم تكفهم الشهية للدماء وللقتل، بل قاموا بزعزعة الإسلام في داخل قلوب وعقول الأجيال الشابة التي وجدت في التطرف والمغالاة حالة للخروج من الملة بأسرها،

٢٤- هل يجني السلفيون مكاسب من الدستور الجديد على حساب الأقباط؟
http://goo.gl/aqhPFT

٢٥- قيادى بـ «السلفية الجهادية»: الأزهر لا يمثل الإسلام!
http://goo.gl/٦d٥PfV

٢٦- سلفيون يهاجمون «العريان» بعد تهنئته للأقباط بعيدهم.. «الجهادية»: «الإخوان» تجاملهم.. خالد سعيد: يجوز للمسلم الصلاة في الكنيسة ولا يجوز له تهنئة المسيحيين.. و«المصرى»: من يذهب للكنيسة للتهنئة «آثم»:
http://goo.gl/٤HYjxT

٢٧- التحالف المصرى للأقليات يستنكر حصار السلفيين لمنزل شقيق القيادى الشيعى الراحل حسن شحاتة
http://goo.gl/hgtQSY

بعد أن ضاقت بهم ذرعاً صدور هؤلاء الذين جعلوا القتل والدماء محوراً رئيساً في آليتهم وأيديولوجيتهم القائمة، ولعل تشويه «الجهاد» الذي هو ذروة سنام الإسلام، والذي تحفل سيرة النبي المصطفى - صلى الله عليه وسلم - بتاريخ حافل ومجيد لأروع الأمثلة في جهاده وأصحابه وآل بيته، هو من دفع ضريبة الاستخدام الخاطئ، والذي كان في غير محله من قبلهم، وساهم في تحول هذا المصطلح من فعل ممدوح إلى آخر مذموم.

لقد شكل تقهقر ما يسمى الربيع العربي وتراجع قوى الإسلام السياسي إيذاناً بصعود الحالة الراديكالية وبروز نجم التنظيمات المتطرفة، ممثلة في الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش»، فانطلقت في مشهد دراماتيكي آخر في حملة ضد الأقلية اليزيدية في الداخل العراقي، وارتكبت مجازر في حقها داخل قرية «كوجو» بشمال العراق، وتم إعدام العشرات، ومحاصرتهم، ومطاردتهم في منطقة سنجار على الحدود الشمالية الغربية العراقية، ما دفعهم إلى اللجوء إلى الجبال يحتمون بها [٢٨].

٢٨- «داعش» تحاصر ٣٠٠ أسرة من الزيديين بشمال العراق وتهدد بإعدامها

http://goo.gl/g6UWgB

ولم تقف ممارسات داعش التي تصفها بـ«الجهادية» عند هذا الحد، بل اتسعت نحو تهجير العوائل المسيحية في مدينة الموصل شمالي بغداد، وقدمت داعش تبريرات لسلسلة القتل الممنهجة تلك، بأنه يأتي تأديباً لما أسموه «رؤوس النصارى» الذين لم يذعنوا للقاء داعش في موعد هم رتبوه معهم، وعرضوا على المسيحيين، للحضور مرة أخرى للتوبة لاعتناق الإسلام. فإما الإسلام، أو عهد الذمة - وهو أخذ الجزية منهم - فإن هم أبوا ذلك، فليس لهم إلا السيف[٢٩].

لقد منع الإسلام الاعتداء على غير المسلمين «أهل الذمة»، أو شدد على عدم إجازة الاعتداء على أموالهم وأعراضهم، بل إنه، وعند نشوب خلاف بين مسلم وذمي على أمور الدنيا، مرجعهم في ذلك إلى الحاكم الإسلامي، أو من يمثله في وقتنا الحاضر، السلطة السياسية والنظم التشريعية الإسلامية، ويقول الرسول المصطفى: «من قتل نفساً معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً»، بل أوجب الإسلام الدفاع عن أهل الذمة، إذا تعرضوا لاعتداء من قبل ذمي منهم أو من عدو خارجي أو من المسلمين[٣٠].

بل أوجب الإسلام التعامل بالحسنى مع سائر علاقاته مع كل بني البشر، وهو ما يمتد أيضاً إلى معاملة الذميين ما داموا لم يتعرضوا بالأذى، قال تعالى: «إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»[٣١].

ومن العراق إلى مصر.. لم تتوان التنظيمات الراديكالية في استنساخ مشاهد العنف المنظم، من خلال «أنصار بيت المقدس» التي أعلنت في وقت سابق مبايعتها للخليفة أبي بكر البغدادي، وانطلقت سلسلة الاغتيالات والتفجيرات تحت دعوة الجهاد في سبيل الله[٣٢].

إن رسالة الإسلام السامية تدعو إلى مزيد من مراجعة النفس والنقد الذاتي

إن النقطة الأبرز، والتي ساهم فيها «داعش» ومن قبله «القاعدة» وأخواتها، منذ تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) ٢٠١١، هي تشويه مفهوم الجهاد، ليس لدى الأوساط العربية والإسلامية وحسب، وإنما في ذهن الغرب أيضاً.

يذكر الشيخ محمد عبده في تفسيره للآية ٢١٨ من سورة البقرة «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أُوْلَـئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللّهِ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»(..) إن الجهاد من المجاهدة، وهي من الجهد والمشقة، وليس خاصاً بالقتال؛ فالمؤمنون الذين هاجروا مع الرسول أو هاجروا إليه للقيام بنصرة الحق ومقاومة الكفار ومقاومتهم، هم الذين يرجون رحمة الله تعالى[٣٣].

٢٩- العراق: داعش تُهجر المسيحيين وتنذر الشيعة
http://goo.gl/a٦ezAq

٣٠- عبدالغفار مصطفى، الإسلام والآخر تعايش لا تصادم، تقديم د. يوسف القرضاوى.

٣١- سورة التوبة، ٤

٣٢- أنصار بيت المقدس ودعشنة المشهد المصري- مصطفى زهران
http://goo.gl/VxVSGo

٣٣- عبدالغفار مصطفى، الإسلام والآخر تعايش لا تصادم، تقديم د يوسف القرضاوى.

ويسوق الإمام الشاهد القرآني، ليؤكد من خلاله على أن الجهاد بالنفس بمعنى القتال والجهاد بالمال لم يشرعه الله للمسلمين إلا للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها. الأمر الذي يبطل في نظره روايات داعش والقاعدة وأخواتها، والمزاعم بأن الإسلام انتشر بالسيف. أما الاعتداء قد حرمه الإمام، مؤكداً أن تقديم الدعوة كان شرطاً لجواز القتال، وإن الدعوة كانت دائما بالحجة والبرهان، لا بالسيف والسنان، وذلك وفقًا لما جاء بالقرآن[٣٤]. ويؤكد الإمام أن الجهاد بمعنى القتال هو فرض كفاية على المسلمين، حيث إن قيام بعضهم به يعفي الآخرين من القيام به. أما أستاذه الأفغاني، فقد ألح عليه - أي الجهاد - لمواجهة المستعمر ورد المحتل[٣٥].

ولا يمكن إغفال البعد الآخر الذي يكمن في الممارسات الاستعلائية من بعض الأنظمة الغربية، والتبريرات الغربية لدخول دول العرب والمسلمين بحجج واهية، من أجل استرقاق البعض منهم، فأجواء الاستبداد والقهر والتطرف هي التي أنتجت مثل هذه الأشكال الممعنة في المغالاة والتشدد، والتي تنعكس في المحصلة النهائية على الإسلام كدين سماوي سمح.

٣٤- م. ن.

٣٥- م. ن.

وقد ذهب أستاذ العلوم السياسية المصري نصر عارف، إلى تصنيف هذه الجماعات الراديكالية بأنها «جماعات الجهاد الوظيفية» [٣٦]، لكون الأصل من الاسم والصفة، وهو الجهاد، إيجابي بالأساس؛ فالجهاد كما قسمه الفقهاء، إما جهاد دفع أو جهاد طلب، والأول يحدث عندما يأتي العدو إلى ديار المسلمين ويحتلها، أو يستولي عليها وعلى خيراتها، أو يفرض قانونه عليها، وهنا يصبح الجهاد فرض عين على كل قادر على القيام به. أما الثاني والمتعلق بجهاد الطلب، ففيه خلاف كبير من حيث شرعيته واستمراريته [٣٧].

في موازاة ذلك، يذهب الأكاديمي المصري أيضا إلى رؤية مفادها أن جهاد الطلب ما هو إلا «ظاهرة سياسية تاريخية» وليست «دينية» لنظرة الفقهاء له على أنه من فروض الكفايات، يعنى إذا قام به البعض سقط عن باقي المسلمين [٣٨]، وعلى الرغم من حجم الجدل حول هذا الصنف من الجهاد، إلا أنه وبالمجمل لا يمكن إدراج المشهد الراديكالي الحالي والتعامل معه على كونه جهاداً إسلامياً ينتمي لأحد القسمين والصنفين، وهو ما يدفع نحو هذه الرؤية التي تذهب إلى كونه «جهادًا وظيفياً» من الدرجة الأولى، مثله في ذلك مثل حركات القرامطة والزنج والحشاشين، التي كانت تتقاسم معها الحالة الحالية في ممارسات راديكالية مماثلة، مع اختلاف أن الحالية استخدمت مصطلح الجهاد وأسبغته على ممارساتها الشرعية، بخلاف تلك الحركات التي لم تبرر ممارساتها الشائنة بغطاء ديني [٣٩].

موجز القول.. إنه من الإجحاف إنكار دور قوى الإسلام السياسي حين انطلاقها في الحفاظ على الهوية الإسلامية، بعد محاولات العلمنة السالبة التي كانت تجتاحها فور انتفاء الحكم العثماني وأفول مملكتها، وضبطت إلى حد ما الإيقاع الديني بعد موجات الجهالات والفوضى والعشوائية التي لحقت بممارسات العامة والخاصة - على حد سواء.

بيد أن ما حاولنا تقديمه من خلال هذا العمل، إنما محاولة اجتهادية من باب النقد البناء، الذي يهدف إلى ضرورة أن تنظر تلك القوى الإسلامية إلى أدبياتها بشقيها السياسي والراديكالي، وأن تعي جيداً أن الآخر أيا كان هو دائماً ما يخلط بينها - أي تلك الحركات - والإسلام، ويحمل الدين بما ليس أهله نتيجة ممارسات خاطئة، أو أخرى جانبها الصواب، ولا يأتي من باب تصيد الأخطاء على الإطلاق.

إن رسالة الإسلام السامية تدعو إلى مزيد من مراجعة النفس والنقد الذاتي التي تدفع نحو تحقيق المعادلة الصعبة، والتي يمكنها أن تعقد تواؤماً وتصالحاً بين هذه المكونات الإسلامية المتباينة والمجتمع، الذي هو المتأثر الأول والأهم في تلك المعادلة، خاصة وأن الحديث عما بعد الإسلام السياسي أو الإسلاموية، سمّها ما شئت، إنما جاء نتيجة عكسية لتداعيات هذه التيارات الفكرية المتشحة بالإسلام، والتي كان من المفترض أن تكون امتداداً لها، كالمحاولات الإحيائية التي انطلقت عقب أفول الخلافة العثمانية، والتي كان أهم رموزها الشيخ الإمام محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني في مصر، والسنوسية في ليبيا، والأدارسة في المغرب العربي، والدور القوي للشيخ عبد القادر الجزائري في الجزائر، وغيرهم كثير، من الذين أضافوا للفكر الإسلامي، ولم يكونوا يوماً حجر عثرة بين الآخر الذي لا يؤمن بالإسلام عقيدة وشريعة، أو ذاك ابن الملة الذي لم يكن يرى في الإسلام حلاً، وبين الرسالة السماوية السامية والدين الخالد.

٣٦- نصر محمد عارف، المصادر الفكرية لجمعاعات الجهاد الوظيفي، السياسة الدولية، العدد الثامن والتسعون بعد المائة، أكتوبر ٢٠١٤

٣٧- م. ن.

٣٨- م. ن.

٣٩- م. ن.


دعوة لحضور ندوة علمية:
الإسلام والغرب
صالون جدل الثقافي التابع لمؤسسة
مؤمنون بلا حدودللدراسات والأبحاث:
أكدال-الرباط
7 مارس 2015
للمزيد من المعلومات عن أنشطة المؤسسة يرجى زيارة الموقع الإلكتروني
www.mominoun.com



بقلم: أنس الطريقي
باحث تونسي متخصص
في الحضارة الحديثة

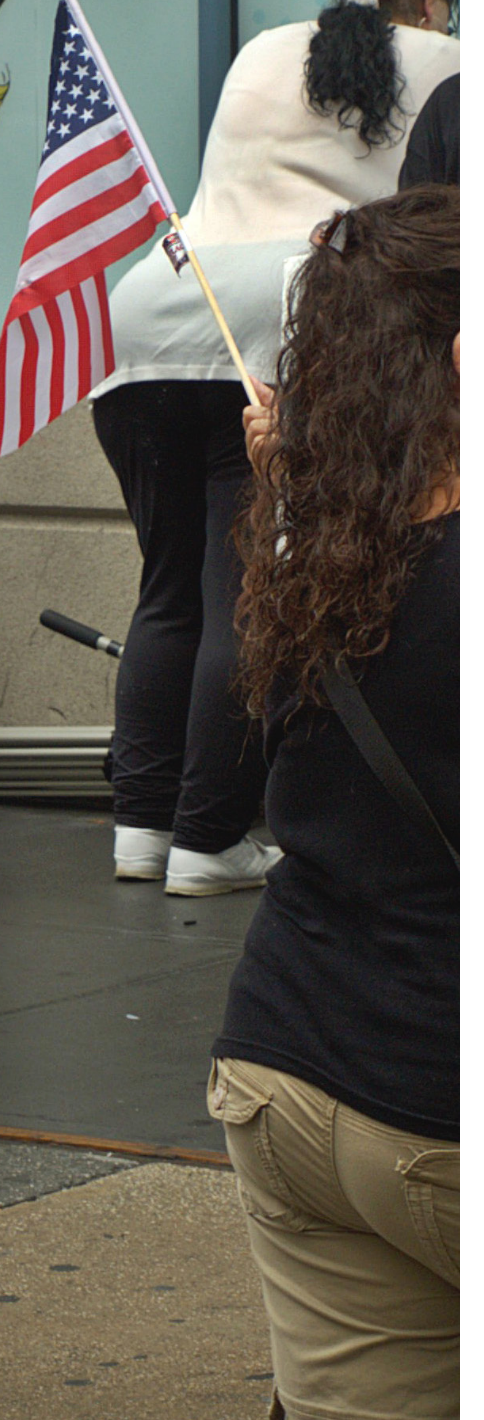
الإسلام والإرهاب: حقيقة لغويّة لا واقعة موضوعيّة



ليس من السهل في السياق المتشظّي للمعرفة المعاصرة، وقد فكّكتها العلوم الإنسانيّة بين شعبها المتواجهة المختلفة، وأوقعتها - جرّاء تعلّقها بمحاصرة ملكة الحكم - في نسبيّة شاملة كنوع من الرّيبيّة المعمّمة، الحديث في الموضوع المتداول راهناً حول علاقة الإسلام بالإرهاب. فالباحث في هذا الموضوع، تواجهه أسئلة كثيرة حول القرار المفهوميّ لهذه التعبيرة، المختزل في التجريد اللّغوي الذي يسمّيها تحت تركيب العطف، لكلّ الدلالات الاجتماعيّة، والنفسيّة، والذهنيّة الممكنة لها أمام ملكة الحكم.

ثمّة في هذه التركيبة من التعقيد والتراكب، بقدر المخاوف التي يسبّبها الخوض في ما تحيل عليه بحكم العادة من موضوع. ما حقيقة تلك الواو الواصلة بين مستويي النظر: الإسلام والإرهاب؟ فعلى كون الواو عند اللّغويين نصف حركة وأداة عطف أو استئناف، تؤسّس في هذه الحالة علاقة واصلة بين الإسلام والإرهاب حيناً، وفاصلة بينهما حيناً آخر، فإنّ التركيبة التي تنشئها تخضع لكلّ الاحتمالات التأويليّة: كيف يمكن للباحث أن يفهم هذه المقولة، وهي

تركيبة لغويّة؟ ثمّة هنا حصاد كلّ سنين البحث في الإنسانيّات التي تركّزت في النهاية في فلسفة اللّغة، ينزل بثقله على النظر الفاحص لهذه المقولة المجرّدة للواقع أو المؤمثلة له، فقد مضى زمن طويل منذ اكتشاف العلاقة المركّبة بين اللغة والمنطق والواقع، جدلاً، وتأثّراً، وتأثيراً، منتجاً للفهم الإنسانيّ، ولمعنى الوجود عامّة. فهل نخضع هذه التركيبة للمنطق الذي يجعل اللغة تعبيراً عمّا يتصوّر حول الواقع، بصرف النظر عمّا يوجد فيه فعليّاً؟ منذ محاورات أفلاطون وصولاً إلى فلسفة «غرايس»، لم تنفكّ فلسفة اللغة عن تأكيد التخارج بين الواقع والأفكار. دلالة الكلمات بحسب هذا الفهم، ليست الدلالة الاتفاقيّة، إنّما هي تعميمات ذاتيّة



بالمنطق الفرويدي، تصف الثوابت النفسيّة، ممّا يجعل معنى الكلمات ما يسنده لها المتكلّم في سياق ما. فهو معنى مرتبط بخصائص الأفكار، وبمقاصدنا المضمرة في كلّ تعامل مع الواقع، أم هل نخضعها لتحليلات «أوستين» الذي يرجع معنى الملفوظ وصدقيّته إلى الوقائع الخارجيّة، أم إلى تحليلات «هيلاري بوتنام» (و١٩٢٦) الذي يعتبر المعنى منتجاً اجتماعيّاً؟ أم إلى تحليلات «فوكو» الأركيولوجيّة حول تكوّن الخطابات الإنسانيّة في مواضيع شتّى، و«ميكروفيزياء» السلطة المهيكلة للعالم، في مستوى الأفراد والمؤسّسات، وفي مستوى اللّغة أساساً، وبواسطتها؟

في كتابه «الكلمات والأشياء» يصف «فوكو» هذه الحقيقة الإنسانيّة للواقعة اللّغويّة، مؤدّى ما يقوله، إنّنا لا ننقطع عن قول ما نرى، ولكنّ ما نرى لا يمكن أن يسكن في ما نقول، كما أنّنا لا ننقطع عن محاولة تجسيد ما نحن بصدد قوله وتحويله من فكرة إلى أمر مرئيّ، مستخدمين في ذلك الصور والمجازات، ولكنّ المجال الذي تشعّ فيه هذه المجازات والصور ليس ما تراه العيون، إنّما ما يحدّده النحو. والاسم في هذه اللّعبة ليس غير شيء مصطنع، يسمح بالمرور من الفضاء الذي نتحدّث فيه إلى الفضاء الذي ننظر فيه ونشاهد الأشياء، فيدمج بينهما كما لو كانا متشابهين.

في جميع الحالات، فإنّ هذه المقاربات تؤكّد الأدلجة الثاوية في كلّ الفعل الإنساني، متجليّة في اللّغة، ومنجزة بها. هذا ما لخّصه «أرنست كاسيرر» في مقاله الفارق «اللّغة وصناعة العالم والأشياء»؛ وهو ما دفع أيضاً «دوتراسي» (دستوت) إلى جعل دراسة العلامات وانتظامها النحويّ في اللّغة، جزءاً من دراسته أو علمه للأفكار تحت مسمّى الأيديولوجيا، في كتابه المعروف حول الأيديولوجيا.

ويبدو أنّه لم يعد مجال للفكاك من هذه الاعتبارات في فهم كلّ تحديد للواقع ينجز بواسطة اللّغة، فإن لم يكن الأمر متعلّقاً بهذه الاستنتاجات الصادرة من فلسفة اللّغة، فإنّه نابع من نظريّة المعرفة المعاصرة عامّة، فهذه أيضاً تصرّ على أنّ كلّ معرفة بالواقع تحدّده عناصر كثيرة متّصلة بالإنسان التاريخي في تعدّد مستوياته البيولوجيّة، والنفسيّة، والاجتماعيّة والتاريخيّة، كلّها عند «ريكور» عناصر مكوّنة للذاكرة المكبوتة، تفصح عن نفسها في اللّغة. مضى زمن بعيد أيضاً منذ قال «باشلار» واصفاً حقيقة العلم الذي نبنيه بالأشياء، إنّه طالما تعلّق بتكوين عقل يوافق تركيبة العالم، وهو الآن يقلب هذا الترتيب، فيتعلّق بتكوين عالم يوافق صورة العقل. يعني ذلك باستمرار أنّ الحقيقة العلميّة تبقى بالضرورة تعبويّة، تتعلّق بدعم أطروحة مسبّقة أو دحضها؛ فهي تعيد تركيب الواقع بعد أن تكون قد أعادت رسم خطاطته. من هنا لا يمكن للموضوعيّة أن تنفصل عن صدقيّتها الاجتماعيّة، وعن الخصائص الاجتماعيّة للحجّة، فأمام تعقّد الواقع لن تكون لنظرتنا الذاتيّة أيّة قيمة، والمطلوب أن نصنع توافقاً بين العقول حول تفسير معيّن، ومن هنا أيضاً تصبح الموضوعيّة في النهاية عملاً بيداغوجيّاً صعباً.

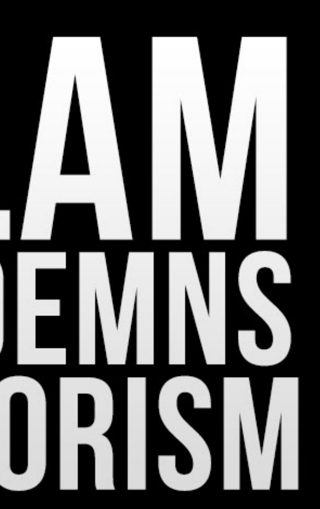
> كيف يمكن أن نتحدّث عن «الإسلام والإرهاب»، في عالم تختلط فيه القيم في شبه عدميّة معمّمة، تتجاوز فيها كلّ قيمة مجال عملها؟

من وجهة نظر خلاقيّة (أكسيولوجيّة)، كيف يمكن أن نتحدّث عن «الإسلام والإرهاب»، في عالم تختلط فيه القيم في شبه عدميّة معمّمة، تتجاوز فيها كلّ قيمة مجال عملها، لتدخل مع غيرها

في خليط تذوب فيه كلّ المعايير والمقاييس، وذلك بسبب افتقاد هذه القيم للدقّة والتميّز والوضوح؟ فهكذا ينظر للإرهاب بالمعنى السياسي قوّة ونقيضاً للقوّة في الآن نفسه، كما ينظر إلى ضدّه بالمعنى المزدوج نفسه. ألم يقل «كانط» في هذا، إنّ كلّ واحد منّا يسمّي ممتعاً ما يطربه، وجميلاً ما يعجبه، وجيّداً ما يجده كذلك في تقديره، ويؤيّده، ويسند له قيمة موضوعيّة.

مذ سمّى أرسطو الخير نشاطاً للنفس تطابق فيه الفضيلة، والشرّ عائقاً عن اكتمال الإنسان، مازلنا نتحدّث كما تحدّث أسلافنا عن الخير والشر، دون تحديدات موضوعيّة، ودون بيداغوجيا حجاجيّة، تمنح حديثنا مصداقيّته الاجتماعيّة والإنسانيّة.

يقول دوهام (Duhem): «إنّ أحداث الحاضر تصنع أو توصف أو يخبر عنها بنظريّات لغويّة صنعت في الماضي، فلا يمكن فهم الحاضر ما لم نفهم نظريّاتنا اللّغويّة التي أنتجته في ماضينا»، ويضيف أوزوالد دوكروDucrot)) إنّ ما نحيل عليه



من أحداث باللّغة ليس أحداثنا التي نعيشها في حاضرنا، إنّما ما تصفه الشبكة اللّغويّة التي ورثناها، وهي ليست ملكنا، وملك زماننا، فهي صادرة عن تقليد طويل أريد التخلّص منه، دون أن يفلح في ذلك، فتلك حدود الذاكرة التي تريد لحظتها ولكنّها تعجز عن النسيان، وهي تحتفظ في اللّغة بكلّ التقليد الأخلاقي المزروع فيها بالضرورة، في ثنايا تجريديّتها المذوّبة للأشياء في الأفكار.

مقولة «الإسلام والإرهاب» من هذه الزاوية صناعة من الماضي، تغزو بواسطة اللّغة مجال حاضرنا، وتحرص على إرباك الأزمنة فينا. ففي عام ١٩٨٣، تحدّث الرئيس الأمريكي رونالد ريغن عن العالم الشيوعي بوصفه إمبراطوريّة الشرّ التي يتعيّن التصدّي لها، فكلّ الوسائل متاحة للتخلّص من هذا الشيطان الماكر، وفي عام ٢٠٠٥ أعاد جورج بوش الابن التعريف، فغيّر مجال صلاحيّته، بأن غيّر محورة سابقه. في كلا الحالتين، الشرّ يمثّله العالم المختلف أيديولوجيّا، عن فلسفة الرأسماليّة في طورها العولميّ الإمبريالي، وفيهما أيضاً توصف الولايات المتّحدة بأنّها قائدة قوى الخير التي تحتفظ بحقّ التدخّل الشرعيّ لإسكات كلّ معارضة. وفي جميع الأحوال، فإنّ مقولة الإرهاب والإسلام، تجد مصدرها في تلك التقسيمة.

بذلك المنطق الحاوي لتلك التقسيمة، عمّ خطاب كوني برّر الهيمنة، وقتل ملايين المدنيين من العراقيّين والأفغان والفلسطينيين، وترك المجال فسيحاً في الشرق الأوسط للصهيونيّة، كي تتعدّى على كلّ المواثيق الدوليّة، وصنع غموضاً انتهازيّاً، حوّل التنوّع الثقافي إلى حوار هوويّ قائم على التميز العنصريّ، كما صيّر التعدّد تعصّباً عرقيّاً قوميّاً، والديمقراطيّة وحقوق الإنسان حرباً على الإنسان وسيادته في كلّ بقاع العالم. هو منطق بالمحصّلة سمّى الظاهرة، ورسّمها باللّغة موصولة بالإسلام، تماماً كما رسّمها منفصلة عنه عند معتنقيه، وأسند للتسمية من المعنى ما به تنفلت ممارساته من حدودها وصرامتها التجريديّة. فإذا عدنا إلى «لوك» في محاولته حول الفهم الإنسانيّ، تذكّرنا تقريره أنّ أغلب الكلمات المكوّنة للّغات الإنسانيّة، تدلّ على مدلولات عامّة مشتركة بين النّاس، ولكن تقريره أيضاً أنّنا لا نقبل أن نمنح للأفكار ما يمنحه لها الآخرون من تسميات، لأنّها تجسّد أفكارهم، إنّما نقبل تسمياتهم، لأنّنا نملؤها بأفكارنا الخاصّة. وإذا عدنا من أجل توضيح ذلك إلى «أوستن»، و«باشلار»، و«فوكو»، والنظريّة الخلاقيّة، فهل يكفي وجود القتل، على فظاعته الشكليّة والرمزيّة، من قبل المتطرّفين الإسلاميين للقرن بين الإسلام والإرهاب. لو حاورنا بمنطق بيداغوجيا الحجّة، قلنا إنّ في الإسلام كما في الأديان الأخرى، سماويّة كانت أو أرضيّة، بل في الأديان التوحيديّة بالذات، ما يبيح القتل، كما يوجد ما يمنعه. كما أنّه عند المسلمين، تماماً كما عند غيرهم، سلّم أخلاقيّ يرفض القتل كما يبرّره. تبقى المسألة في النهاية كما في خصوص اللغة والواقع والقيم، مسألة تأويل.

> عبارة «الإسلام والإرهاب»، فيها من البعد عن حقيقة الموجود ما في المسافة بين العلامة والمدلول، وفيها من القدرة على هيكلة الواقع

ليس الإسلام في هذا الشأن، مختلفاً عن بقيّة الأديان السماويّة والدنيويّة، هو يبقى مثلها «أدلوجة»، حسب عبارة العروي، أو فكرة مموّلة لمعنى العالم تعاش على مستوى الوعي، والتمثّل، واللّغة، فتتحمّل بكلّ مكوّنات الحياة في تعقيدها، بل وتساهم في إعادة إنتاجها، في شتّى الاتّجاهات.

كثيراً ما طالعتنا الصحف في العالم، وفي تونس بعد ثورتها المعاصرة بمثل هذه الجمل: «في هبّة جماهيريّة رائعة عبّر الشعب التونسي بكلّ أطيافه عن إدانته للإرهاب». ويهبّ الشعب فعلا ضدّ الإرهاب، ولكن يبدو أنّ هبّته لا توجّه نحو مقصود مشترك بالعبارة، يراها الأكثرون - وهم في الغالب مسلمون - في حادثة قتل الجنود حماة الوطن من قبل مسلمين أيضاً، ولكنّهم متشدّدون في الدين، بينما يمارس آخرون - وهم مسلمون أيضاً - هبّتهم تهليلاً وتكبيراً ومباركة لهذا الحدث الجلل.

لن يرفع الإسلام فوق الأحكام المسبّقة الثاوية في كلّ أدلجة، ما لم يخلّص من قيود التسمية

المؤكّد أنّ وراء هذا الاختلاط في الموقف اشتراكاً في التسمية، ولكن اختلافاً في التعريف، فالعنف المرهب، الذي يصبح شرّاً وخيراً في الآن نفسه، منتج لغوي يعكس ما في العمليّة اللّغويّة وفي الوعي من تركيب. حينئذ، إزاء كلّ التركيبات اللّغويّة التي تسمّي الواقع، وترنو إلى حبسه في تجريداتها، يتوجّب الاحتجاج دوماً بأنّ اللّغة كالإنسان، وقيمه، تبقى وجهة نظر حاملة في تكوينها لكلّ ما يشكّل ذاتيّة الإنسان.

عبارة «الإسلام والإرهاب»، فيها من البعد عن حقيقة الموجود ما في المسافة بين العلامة والمدلول، وفيها من القدرة على هيكلة الواقع، ومحاصرته، وتوجيهه، ما للسلطة من كفاءة للتغلغل في أدقّ ثناياه، بل فيها من القدرة على خلقه وتشكيله، ما في الوعي من قدرة على الخيال الخلاّق.



فإن لم نبحث من خلال اللّغة عن مصادر كلّ التسميات التي نسندها للأشياء والعالم من حولنا، ونكتشف طبقة المعايير والإكراهات، والرغبات الكامنة فيها، وأصلها المخادع في الوعي، وفي الموضوع، وإن لم نسع من خلالها لإقامة علاقة جديدة بأنفسنا وبالأشياء، نتوقّ فيها أخطار التسمية، ستبقى اللّغة حجاباً يعزلنا عن أنفسنا، فيعزلنا عن الواقع، ويحرّف وعينا به، ستبقى التركيبة «إسلام وإرهاب» شعاراً على عجز وعينا عن إدراك التركيب الذي فينا وفي العالم.

يقول يوسف صدّيق في كتابه «من هم البرابرة فعلاً؟» (بالفرنسيّة، ٢٠٠٥): «حلمت أن يأتي اليوم الذي تفكّ فيه عنّا حصارها المؤسّسات، جميع مؤسّسات السلطة والمعرفة والحراسة.. الواقفة أمام المعابد، وأن تثق فينا عندما نقول لها إنّ المقدّس يصنع شرفنا أيضاً، وإنّ الفكر الذي يدعونه مدنّساً يعرف أن يتفادى أن يكون كذلك». يعني هذا الكلام بالنظر إلى المقولة المحرّفة «الإسلام والإرهاب» أنّ إخراج الإسلام من قيدها، لن يجري ما لم نخرجه من سجن اللّغة ونعيده مجدّداً إلى رحاب الفكر. ويصلح هذا للناظرين للواو فيها علامة على صلته بالإرهاب، أو للمدافعين عنه نافين عنه هذه الصلة، وهم يتحدّثون عنه باللّغة نفسها منذ مئات السنين. لن يرفع الإسلام فوق الأحكام المسبّقة الثاوية في كلّ أدلجة، ما لم يخلّص من قيود التسمية، وطريق ذلك أن يتحرّر من أسر اللّغة الآسرة للوعي في قوالبها، ويستعيد علاقته بالتفكير الحيّ منتجاً للّغة. وحسب المنطق الموروث منذ أفلاطون، والمتبنّى في تراثنا العربيّ مع التوحيديّ والفارابي بين كثيرين، والقائل بأنّ الفكر ينتج ويتطوّر في الخطاب، فلننتج خطابنا الذي يحرّرنا كما يحرّر الإسلام من سجن اللّغة، ولنمنع اللّغة التي فينا، واللّغة الواردة علينا، من أن تكون العصا التي تعطّل سير عجلة الأفكار، ولنحوّلها إلى المقود الذي يوجّه أفكارنا نحو خلاصها من كلّ اتّباع. لنفعل كما فعل فوكو: أن نتكلّم كما كتب حتّى ننسى ما فينا، وننتج ذواتنا المتجدّدة، بتجدّد تجربتنا اللّغويّة، وأن نمارس من خلال اللّغة حبّ الاطّلاع لا لما تجب معرفته وهضمه، ولا لاكتشاف سبل امتلاك المعنى والسيطرة على الآخر، إنّما لما يمكن أن يخرج منّا من فكر مختلف عمّا عهدنا، وإلى أيّ حدّ يمكن ذلك؟ إنّها محاولة مستمرّة واختبار لا يتوقّف لتحوير ذاتيّ للذات في البحث عن الحقيقة، تتحوّل فيه الذات في كلّ تجربة لغويّة جديدة إلى شخص آخر، تتكوّن له هويّة جديدة مختلفة عن هويّته المدنيّة أو الاجتماعيّة المعهودة أو النمطيّة. هي ممارسة للحريّة من خلال اللّغة، قد تقتضي في الواقع ربّما أن نعي مجدّداً أهميّة الجدل، بصرف النظر عن تصنيفاته المعاصرة إلى حجاجيّ، وخطابي، وسفسطائيّ. فهو الذي تأسّست عليه، وما زالت، منظومات



المعرفة، منذ أفلاطون، أو لم يكن الجدل عنده، وعند معاصريه، وعند بناة المعرفة في الوقت الرّاهن مواجهة للأفكار المتوالدة فيما بينها، وصراعاً بين الأنساق الفكريّة والنّظريّة، على تحديد العقل ومنهج اشتغاله، بصوت مسموع. قد يتأتّى ذلك، عندما نعي أهميّة ممارسة داخليّة لخطاب الردود على الردود فينا، بدل أن يصدر في الخارج في مواجهة المغاير عنّا، نجري به ربّما استعادة للّحظة الفكريّة البكر فينا في الملكة المفتوحة على شتّى احتمالات الخلق والإبداع.



بقلم: د. زهير الخويلدي
باحث وكاتب تونسي

الإسلام... من الأيديولوجيا إلى اليوتوبيا



«إن الاستئصال الكامل للعناصر المتعالية على الواقع من عالمنا سيقود إلى نزعة واقعية تعني في نهاية المطاف انحلال الإرادة الإنسانية»[1].

١ كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا، فقرة ٢٦٢، ذكره بول ريكور في محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة. ٢٠٠٢، ص. ٣٧٧

كان من المعتاد النظر إلى الإسلام على أنه دين يتحرك ضمن جدلية بين العقل والوحي والواقع، ويرتكز على مؤسسات النبوة والقرآن الكريم والحديث الشريف وتجارب الصحابة وأهل البيت وجهود التابعين من العلماء والخلفاء والمجتهدين وعموم المسلمين؛ بينما يتم التعامل مع الأيديولوجيا على أنها تندرج ضمن اختصاص علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والفلسفة، وتدل على التشويه والتحريف والمغالطة، وتقابل بين التمثيل والممارسة، وبين الواقع والعلم، وبين الأشياء كما ترتسم في الأفكار والأشياء كما تبدو في العالم. لكن ما يتبادر للأذهان أن الإسلام بعيد كل البعد عن الأيديولوجيا، وأي تصور لتداخل بينهما هو بمثابة إجراء حوار بين الصّم ورسم خطين متوازيين. فالإسلام ليس مجرد دين يدخل في التنظيم الاجتماعي للحياة السياسية لأكثر من مليار من البشر، ويتكون من جملة من المسلمات الأساسية هي الإثبات الدائم والمطلق والجذري بالتعالي الإلهي، وإنما هو واحد من الحضارات المؤسسة للبشرية، ويعبر عن جملة من الوقائع شديدة التنوع والثراء. أما عبارة أيديولوجيا، فيصعب السيطرة عليها، وذلك لتعارضها الضمني مع الحقيقة، وإحالتها على الذات، وارتكازها على بنية تحتية ذات قاعدة مادية اقتصادية. وسبب هذا التباعد هو سمو المقدس المتعالي، الذي جاء من الله نور في كتاب مبين، عن التاريخي المحايث الذي صنعه البشر،







في قهره للطبيعة ومعركته مع العجز والهشاشة والشر وطغيان المادة وتقلبات السياسة. زد على ذلك ما يعرفه الإسلام من تنام عالمي، وإقبال كبير من طرف المعتنقين الجدد، وتصاعد على مستوى المنزلة الثقافية والاهتمام الأكاديمي. وفي المقابل يشهد الخطاب الأيديولوجي خسوفاً وقرب نهاية وتحول إلى الموضوع الأبرز للنقد الفلسفي، بل إن معظم الناشطين قد أجمعوا على أفول نجمه من ساحات النقاش السياسي. علاوة على ذلك، ينتمي الإسلام إلى المجال الديني، ويحمل وجهة نظر إيمانية إلى جوانب الحياة الدنيوية والأخروية، بينما تندرج الأيديولوجيا ضمن المجال الاجتماعي، وتلقي بظلالها على السياسة والعلم والوعي الإنساني. علاوة على أن الأيديولوجي هو الديماغوجي الذي يتقن فن المغالطة والخطابة، ويحرص على نشر أصول المذهب، ويتقن فن الدعاية والإشهار، عن طريق التأثير والتمويه والترغيب والتلاعب بالعقول، بينما المسلم هو المعتقد في الإسلام، الذي يتميز بالطيبة والصدق، ويؤثر القناعة والاعتدال والسلامة والتعفف. والحق أن الإسلام قادم من الشرق نحو العالم، يحمل لواءه العرب وتشع قبلته على جميع أنحاء المعمورة، بينما الأيديولوجيا ثمرة الفلسفة، مصنوعة في المخابر الغربية، اتصفت بنزعة التمركز على الذات والتعصب إلى الخاص. لكن كل ما اتفق حوله المفهومان أنهما قد تعرضا لاستعمال مفرط على مر التاريخ واستهلكا بطريقة عنيفة، وأشبعت دلالاتهما بضروب كثيرة من الالتباس والغموض.

لكن الأسئلة الإشكالية التي تنبثق عن هذا التشابك بين المدارين الأيديولوجي والديني هي الآتية: هل يمكن أن نعتبر الإسلام أيديولوجيا؟ ألا يندرج الإسلام ضمن دائرة الأيديولوجيا؟ ألا يقدم الإسلام تصوراً شمولياً للحياة، عبرت به جماعة تاريخية عن حاجياتها الاجتماعية وموقعها في العالم، وأولت نصوصه المقدسة وفق تصوراتها الثقافية ومصالحها الدنيوية؟ وبأي معنى يجوز لنا الحديث عن إسلام أيديولوجي؟ كيف نفسر ظاهرة أدلجة الإسلام التي تفرض نفسها بقوة اليوم؟ وهل من الممكن تحييد الدين الإسلامي عن التوظيف الأيديولوجي؟ ألا يجدر بالعقل العربي العمل على بلوغ قراءة علمية للإسلام تضع الحلم اليوتوبي في مواجهة نقدية مع بؤس العمل الأيديولوجي؟

١- الإسلام وأيديولوجيا إضفاء المشروعية:

الإسلام، من حيث دلالاته وتاريخه، ضارب في القدم، غني عن التعريف، يفيض بالمعاني ويزخر بالعبر، ويشكل البنية العميقة لوجدان المسلم، ويرسم له الأفق الذي ينتظره، ويظل قلبه موعودا بملاقاة معاده، بيد أن غيرية الإله تظل غير

مفهومة بالنسبة إلى البشر الفانين، وحقيقته الملغزة تبدو متجلية في الوجود، حاضرة بقوة بالنسبة إلى المسلمين في كافة أرجاء الكون. ولهذا السبب، يقترح الإسلام خشية المخلوقات للخالق، وتحليهم بالصبر والانتظار، ويحفزهم على العمل والمكابدة من أجل تعمير الأرض والانتفاع بها. لقد تحول الإسلام من لحظة الحلم اليوتوبي لدى جيل الصحابة إلى واقع الدولة الأيديولوجية، وتقمص الجماعة المؤمنة به دور الشخصية الرسالية التي حملت لواء التوحيد، وأشعت بنور القرآن على الكون.

هكذا يبدو الإسلام ضرورياً، بالنسبة إلى الجماعة التاريخية، ليس لنشر الفضيلة والأخلاق في مجتمع تعمه الرذيلة ويداهمه الشر، بل لتأسيس الدولة وتمكين الحكومة من إخضاع الناس وقهرهم والسيطرة عليهم. ولعل أهم مسلمة ارتكزت عليها الأيديولوجيا الإسلامية، هي أن القرآن يأتي في المرتبة الأولى، وتفسيراته من

قبل المجتهدين في مرتبة ثانية، وأن المسلمين يحتاجون إلى التقليد والطاعة من أجل تحقيق التسيد على الكون. لقد آمن المسلمون بإله واحد والأنبياء والرسل واليوم الآخر وخلود الروح وأهمية العمل الصالح للنجاة.

غير أن مكانة النبي في الإسلام مركزية ومهمة، ولا يمكن التقليل من شأن سيرته مع أصحابه وأحاديثه والطرق الحوارية التي اتبعها مع مناوئيه. وتمثل التجربة النبوية التاريخية مصدر إلهام متواصل للمسلمين على مر التاريخ، ويتراوح التأثر بين التقليد والرغبة في الاستنساخ والاعتبار والاهتداء بالمنهاج النبوي. لقد حاول الفقهاء والمتكلمون، على غرار الغزالي وابن حزم والشافعي وفخر الدين الرازي والشاطبي، والفلاسفة والحكماء، على غرار الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، استخلاص الأحكام الكلية والقواعد العامة للدين الإسلامي وفق منهج أصولي عند الفريق الأول، ومنهج عقلاني منطقي للفريق الثاني. غير أن الأيديولوجيا الإسلامية التي أنتجتها السلطة طمست الفكر النير، واستبعدت الأصوات الحرة، وأبعدت الكتابات المختلفة عن المدونة الرسمية، واعتمدت على أطر صارمة لإنتاج الخطاب ونشره، قصد المحافظة على وجودها، وفرض هيمنتها على أتباعها، وركزت هذا الخطاب السلطوي عن طريق التعليم والتفاسير.



لعل النقطة المشتركة بين الأيديولوجيا والإسلام هي مسألة التعرض للتشويه بادعاء التطور والتعددية. فالإسلام يعرف منذ ظهوره الأول عدة تغيرات وتحويرات، ويتكون من العديد من الملل والنحل والمذاهب، وتتصارع حوله القراءات والتأويلات. أما الأيديولوجيا، فتشهد أيضا انسيابية في الاستعمال والتوظيف، وتؤدي مجموعة من الوظائف هي التحريف أو التشويه وإضفاء المشروعية على النظام الثقافي السائد، بالاستيلاء على الثقافة الراقية في اتجاه مشروعها المهيمن، وتتحول إلى آلية دمج وصهر للقوى المتنوعة.

على هذا النحو، تستولي أيديولوجيا سلطوية على الإسلام، وتمنح المجتمعات التقليدية المتجانسة منظومات اعتقاد، ومعنى زائفا للعالم. ولكن المجتمعات العصرية القائمة على التنافس والصراع والتقدم، وجدت في الإسلام أيديولوجيا خاصة بها. ولذلك دمجت ظواهر متنوعة ومختلفة، على غرار السحر والأسطورة والعبادات والطقوس والشعائر والمعاملات مع منظومة الاتصال العصرية والتقنية والحداثة العلمية، وجعلت الوعي الديني هو المحدد الخفي للوعي السياسي، وألقت به في اللاوعي الجمعي للفاعلين والذاكرة التاريخية للمحكومين. من المفروض أن يُعبِّر الإسلام عن المدنية والمساواة والعدل، ويكون رسالة تحضر ودعوة إلى التقدم للبشرية، ويتضمن مبادئ الرفقة والتوادد والمحبة، وينبذ

العنف والاستيلاء والغلبة والظلم، ويشجع على التراحم والصدقة. لكن البعض من المسلمين قد اتخذوا من الأوهام الغيبية، والآراء الزائفة، والمعتقدات البالية، وخداع الناس، تجارة رائجة لهم، وذلك لتحقيق بعض المآرب الشخصية الضيقة وحصد المواقع الاجتماعية والمنافع، ولتفادي العقاب السلطوي، وخدمة لمشروع الهيمنة على الإنسان والعالم.

الإسلام ليس مجرد دين يدخل في التنظيم الاجتماعي للحياة السياسية لأكثر من مليار من البشر، وإنما هو واحد من الحضارات المؤسسة للبشرية

ما يلفت الانتباه أن ما يحدث في الواقع الحالي للمسلمين هو سقوط غالبية المسلمين في آفتي التمذهب والغلو، وتحكيمهم الماضي سلطة مرجعية على الحاضر، وترك منهج الحكمة وأسلوب الموعظة الحسنة، واتباعهم التقاليد البالية والعادات السيئة، وتغييبهم الاجتهاد العقلي، واعتمادهم



على سماع النصوص، ومحاولتهم فرض آرائهم بالقوة. زيادة على ذلك، غطت القراءات المعاصرة، والتطبيقات المبتسرة، والعنف التأويلي، والنظريات التجزيئية، الوحيَ، وأوجد السياسيون البراغماتيون وفقهاء السلطة حوله خطابات غوغائية وتبسيطية.

٢- الإسلام وأيديولوجيا الاحتجاج:

إن تاريخ الإسلام يمثل شكلاً من أشكال الأيديولوجيا، كما أن الفكر الإسلامي قد تحول إلى جزء من الصراع الاجتماعي، المندرج في خانة الانعكاس المباشر لوعي الفئات الاجتماعية التي عايشت التجربة التأسيسية الأولى، ووجدت فيه غذاءها الروحي وحاجياتها المعنوية ومصالحها الاقتصادية. ولهذا السبب، لا يتمتع التراث الإسلامي بالاستقلال المطلق عن التاريخ الحي، ولا يمنع مصدره المتعالي من السعي لإنقاذ البشرية من الظلم والضياع والفرقة وتحقيق الخلاص من أشكال الاغتراب والعبودية والتوحش والعنصرية والتحارب، ويتراوح بين إرضاء مطلب العزاء لدى المحرومين، وإضفاء المشروعية على الموقع الاجتماعي الذي يظفر به بعض المحظوظين في إطار الصراع السياسي. على هذا النحو، يعتمد الفكر الإسلامي السلطوي على تقنية التبرير، ويقوم بأدلجة النصوص وتحويلها من مجال المقدس إلى التجربة الدنيوية، ويحتكم إليها بقوة في الحياة اليومية، ويستند إليها للدفاع عن مصالحه. كما تتكون بيروقراطية تتحدث باسم الإسلام، وتعقلن النص، وتسهر على تسيير أمور الخلاص، وتمنح البركة للمؤمنين، وتحتكر لنفسها تصريف شؤون المقدس، وتفرض طقوسا مذهبية، وتطالب الناس بالطاعة. من هذا المنطلق، يصبح الوعي الإسلامي وعياً اجتماعياً حقوقياً، ويقدم تصوراً كونياً للعالم، ويحمل طريقاً للخلاص الفردي والجماعي، ويمتن العلاقات بين المجموعات ويقيم اللحمة الروحية للدولة، ويقوم بدور سياسي وثقافي، وتزداد الحاجة النفسية إليه من أجل تحقيق توازن الشخصية وتماسك البناء النفسي للأفراد.

> لعل النقطة المشتركة بين الأيديولوجيا والإسلام هي مسألة التعرض للتشويه بادعاء التطور والتعددية

لقد تحول الإسلام في زمن العولمة وفي ظل موجات التفكك التي تعرفها الدول العربية إلى ملاذ الطبقات المغلوبة، وصار الخطاب الديني هو الخطاب الأيديولوجي القادر على التعبئة والتحشيد والتأثير الرمزي في الجموع. وأصبحت عملية تحريك المشاعر الدينية، وإلهاب الحماسة حيلة مربحة في اللعبة السياسية، من أجل كسب التأييد والتعاطف، واستقطاب الأنصار وممارسة الضغط على القوى الاجتماعية المنافسة.

إن التركيز على قيم الورع والتقوى والولاء والطاعة في مجال الإسلام يعطي الأنظمة التسلطية المحافظة مشروعية الوجود، بينما الإشارة إلى الإحسان والعدل والمساواة، تمثل أداة احتجاجية ضد الظلم السياسي. لكن يوجد تباعد بين تمثيل الأنموذج الطهري في الإسلام، والممارسة العملية في التجربة العينية للمؤمنين. والنتيجة المرتبة عن ذلك هي الفصام والمثال الزهدي والاضطغان واللاّتسامح والتعصب والتعالي. وبالتالي تتشكل دائرة الإسلام الأيديولوجي من متخيلات معاناة المسلمين ومنعكساتها وأصدائها، في حياتهم الدينية، ويتبع المسلم استراتيجية الدفاع والولاء بادعاء الاستقلال الذاتي والتعالي على التاريخ وتأبيد الصلاحية. لقد استولت أيديولوجيا التحريف على الفكر الإسلامي، وانتشرت تجارة بيع الأوهام، وتراجعت اليوتوبيا الواعدة والقراءة الموضوعية، وأفل الموقف النقدي، واندثرت تجربة السؤال والشك، لصالح اليقين والحقيقة المطلقة. إن قيمة تطبيق التحليل الأيديولوجي على الإسلام هو إعطاء أولوية مطلقة للنظرية العلمية على الرأي

والجهل والخرافة، والاستناد إلى الحقيقة والواقع، والابتعاد قدر الإمكان عن الخيال والوهم، والاحتكام إلى الممارسة، والانغماس في العمل والتجربة، والتقليل من الكلام الخطابي والتنظير الفارغ. إن «مشكلة الأيديولوجيا هنا تتعلق بالفجوة بين الاعتقاد والادعاء، وتتمثل في سد هذه الفجوة بما يوحي بالحاجة إلى نظرية جديدة في فائض القيمة لا ترتبط هذه المرة بالعمل بقدر ارتباطها بالقوة»١.

خاتمة:

صفوة القول إن الأخطار لا تتأتى من الدين في حد ذاته، بل من الهيئة الإيكليروسية (رجال الدين) التي تسهر على حمايته، والدور الأيديولوجي الذي تقوم به، وتحالفها مع السلطة السياسية لإعادة إنتاج السائد.

من المؤكد أن الإسلام لم تنصفه الأيديولوجيا الحديثة، ومن المؤكد كذلك أن المسلمين كانوا منذ القدم قد ابتعدوا كثيراً عن الإنصاف، بمعاملتهم لدينهم بتعلق شديد، وبقولهم بأنه يعبر بشكل مجازي عن الحق، مراعاة لفهم الجمهور، ويقدم معرفة شاملة، ويمثل منظومة حياة، ويسود في العالم بالانتشار بين الناس.

> لقد تعرض الإسلام إلى التوظيف الأيديولوجي، واستند العمل الأيديولوجي السياسي على الإسلام، وكل ذلك تم تحت عنوان الإيمان المذهبي بالإسلام، أو التناول البراغماتي له

لقد تعرض الإسلام إلى التوظيف الأيديولوجي، واستند العمل الأيديولوجي السياسي على الإسلام، وكل ذلك تم تحت عنوان الإيمان المذهبي بالإسلام، أو التناول البراغماتي له. وآن الأوان للكف عن أدلجة الإسلام، والتوقف عن النظر إليه بوصفه شكلاً من أشكال الأيديولوجيا، أو بوصفه أنجع الوسائل في الصراع السياسي والاجتماعي والمعارك الفكرية والتحدي الثقافي، والاكتفاء بإسلام ما بعد أيديولوجي، وإيمان أخلاقي بالإسلام الإنساني. وآيتنا على ذلك أن «الدين في المجتمع يقوم بوظيفتين متقابلتين: الدين في أيدي السلطتين الدينية والسياسية كوسيلة للسكون الاجتماعي، والدين في أيدي الطبقات الصاعدة والمفكرين الأحرار كوسيلة للحراك الاجتماعي. الأول في صالح الأقلية باسم الدفاع عن حقوق الله، والثاني في صالح الأغلبية باسم الدفاع عن حقوق الإنسان»٢.

لقد ظهرت أمراض الإسلام الأيديولوجي في تناقضها مع العلم، وتسامحها مع الأسطورة، وتداخلها مع الرأي والظن والجهل، وغربتها عن الواقع واتصافها بالطابع المثالي والإشراقيات واللامعقول، والإفراط في الروحانيات والميتافيزيقا، والتقاعس عن الأعمال النافعة، والتواكل والإرجاء والاكتفاء بالنوايا والكلام، دون العزم والتنفيذ. من هذا المنظور، إن هروبية اليوتوبيا أفضل من تسلط الأيديولوجيا، واعتمادها استراتيجيات التحريف والتشويه والتبرير. وإن الإسلام يظل قويا بالأفق اليوتوبي الذي يفتحه، أكثر من الوظائف الأيديولوجية التي يؤديها للمجتمع. زد على ذلك أن الأيديولوجيا تدفع إلى الحروب بين الأديان، والتقاتل باسم المقدس، وتقدم للناس

١ جورج تايلور، المقدمة، بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة. ٢٠٠٢، ص. ١٥

٢ حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، في الأسس والتطبيقات، دار الهادي، بيروت، طبعة أولى. ٢٠٠٤، ص.١٦٣

الأسباب الكافية التي تجعلهم يضحون بأنفسهم من أجل الانتصار للقناعات الدينية والدفاع على الأفكار الذاتية وتأويلهم الخاص للتاريخ. هكذا تكون الأيديولوجيا ظاهرة دينية محايثة، ويتدخل الدين في العمل الأيديولوجي، وتعبر طبقة صاعدة عن إرادة الاقتدار، وتدعي الشمولية، وتحاول توجيه رسالة صالحة للجميع، وفرض نفسها على الإنسانية كلها. وغني عن البيان أنه لا يمكن الرد على الأيديولوجيات، من حيث هي ديانات مستترة، إلا بإطلاق ملكة الخيال الخلاق لليوتوبيات، من حيث هي ديانات معلنة، ومعالجة أمراض الأيديولوجيا بما هو صحي في اليوتوبيا، وتفكيك مظاهر التحجر الفكري، والتصلب العقائدي، والتعصب الحزبي، بالانفتاح اليوتوبي والقدرة الافتراضية على تخطي الحدود وملامسة المستحيل، والتشكيك في ما هو قائم، والانحراف عن الواقع، واستكشاف الممكن، وتغيير النظام الراهن. غني عن البيان أن الإسلام من حيث النواة الروحية التي يكتنزها يريد الحياة، ويكره ثقافة الموت. فهو دين بقاء، وليس عقيدة فناء، ويأمل في إنقاذ الإنسان من الضياع في الكون، ويحطم الأوثان ويحارب التزلف لأرباب الأرض والمتألهين من جبابرة المال والجاه والسلطة. ويتجه صوب بناء مشروع إنسي متكامل يحمل أهدافا حضارية مستقبلية. تبعاً لذلك، يجوز التحدث عن مشروعية الثورة والمقاومة والتنوير في الإسلام ضد نزعات الاستبداد والطغيان والمحافظة التي تظهر في التاريخ الإسلامي. كما يمكن التأكيد على أهمية التعقل والتفهم والتأويل ضد الإفراط في التعبد والتكلف والعسر، وتغليب جانب العمل والنشاط والإحسان على مشاعر التواكل والانتظار والقعود والخمول، وانتصار مظاهر التحرر والسماحة والتعايش على عقد التسلط والغلو والإقصاء، وتثمين الأبعاد المدنية والرؤية الحضارية على موروثات البداوة والعناصر الاعتقادية الوافدة، والاهتمام باليوتوبيا الحالمة بدل الأيديولوجيا المشوهة والتكفيرية.

ما أقرب الإسلام إلى العلم والأخلاق والواقع من إسلام المصلحة والتجارة، وما أبعده عن الخيال والوهم والتغليط، وما أشد توافقه مع روح العصر ومصالح المجتمع. وغاية المراد أن الإسلام يبحث عن المعنى والمقصد الأسنى، ولا يقتصر على القواعد والأحكام النهائية، ويحتكم إلى إرادة الشعب واجتهاد العلماء بدل فتوى الحكام وآراء الدعاة. عندئذ ألا يجدر وضع اليوتوبيا الحالمة للإسلام في مقابل الأيديولوجيات المشوهة للممارسات السلطوية؟

المراجع:

- بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة ٢٠٠٢

- حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، في الأسس والتطبيقات، دار الهادي، بيروت، طبعة أولى ٢٠٠٤



بقلم: عادل اللطيفي
كاتب وباحث تونسي

الإسلام والمستقبل: من المثالية إلى العلمنة



«الإسلام والمستقبل» عنوان شاسع يفتح على احتمالات وعلى فرضيات عديدة؛ فقد يذهب بنا إلى رؤية الإسلام إلى المستقبل كزمن، مع ما يحيل عليه من تقابل بين الزمن الديني الميثولوجي، وفيه المستقبل مجرد نقطة النهاية والحساب من ناحية، والزمن التاريخي، حيث المستقبل مجرد تواصل واستمرارية من جهة ثانية. وقد يذهب بنا العنوان إلى تصور موقع الإسلام والدور الذي سيحتله في المستقبل. أو قد يحيلنا إلى الحالة التي سيكون عليها هذا الإسلام مستقبلاً. ليست وحدها إشكالية العلاقة بين الإسلام والمستقبل، بل الإسلام نفسه يبقى إشكالياً بالنظر إلى الزاوية التي يمكننا من خلالها تناوله.

إن ما يبرز من الإسلام، والذي يحتل حيزاً مهماً من الفضاء الإعلامي اليوم، هو الإسلام السياسي بمختلف تعبيراته الإخوانية والسلفية والجهادية، وخاصة في سياق التغيرات السياسية التي تشهدها البلدان العربية منذ أربع سنوات. مع ذلك، يمكننا تناول الإسلام من وجهة نظر علم اجتماعية؛ أي باعتباره نشاطاً اجتماعياً كما يرى «دوركهايم». وعلى هذا الأساس، فهو يتأثر ضرورة بالتحولات الاجتماعية، من طور التقليد (Traditionnalisme) إلى طور الحداثة، مع ما تفرضه من تقسيم اجتماعي للعمل. أما المستوى الثالث، الذي بالإمكان التركيز عليه، فهو مستوى الإسلام كدين وكإيمان؛ أي كجملة من القيم وجملة من المعتقدات. نعتقد أن دراسة الإسلام في إطار هذه المستويات الثلاثة، هو الطريقة الأنجع للأخذ بكل أطراف الموضوع وتصور التطورات اللاحقة.

مستقبل الإسلام كمشروع سياسي

إن الحديث عن الإسلام السياسي لا يعني تلك العلاقة المطلقة بين السياسي بصفة عامة والإسلام كدين، والمختزلة عادة في عبارة «الإسلام دين ودنيا». ليس المقصود هنا المعنى العام للسياسي المرتبط بمفهوم السلطة، بل السياسي بالمعنى الحديث؛ أي المرتبط بالدولة الحديثة، وهي الدولة الوطنية. فقد ظهر الإسلام السياسي كردة فعل على دولة التنظيمات التي بدأت تتشكل على أساس جملة الإصلاحات التي أقرتها الدولة العثمانية منذ بداية القرن التاسع عشر، والتي انتقلت في ما بعد إلى مصر وتونس والمغرب. لقد أدت هذه الإصلاحات إلى فرض احتكار الدولة للتشريع، وإلى تشكل فئة جديدة من البيروقراطية المرتبطة بالدولة، بالإضافة إلى ظهور التعليم الحديث. تمت كل هذه التحولات على حساب النخب التقليدية التي ارتبطت بتمثيل المقدس وإدارته، والتي وجدت نفسها منافسة في معاقلها، مثل التعليم والتشريع، وكان لا بد لها من التعبير عن ذاتها. لكن الإسلام السياسي لم يظهر فقط نتيجة هذه التحولات الداخلية، بل كذلك في سياق الخطر العسكري الخارجي الذي كانت تمثله أوروبا على العالم الإسلامي، وذلك منذ حملة «نابليون» على مصر سنة ١٧٩٨. هكذا نشأ هذا الفكر إحيائياً للماضي، بغرض التوق من رهانات الحاضر الداخلية منها والخارجية. وبقي كامناً ينتظر فرصة للتعبير عن ذاته، لم تتوفر له لا تحت دولة التنظيمات، ولا في ظل الهيمنة الاستعمارية، ولا في ظل دولة الاستقلال.



بفعل الطابع الإحيائي الذي غلب الإسلام السياسي، وذلك على حساب التجديد، فإن هذا الفكر بقي سجين تقاليد الموروث؛ فهو موسوم بتداخل السياسة والدين والأخلاق، مما يجعل من النموذج السياسي الإسلامي نموذجاً مثالياً أكثر منه عملياً. هكذا كان حال الخلافة، ثم حال دولة السلطان الشرعي (الذي يطبق الشريعة)، اللتان تركهما الفكر الإسلامي في فترة ضعف الدولة العباسية للدفاع عن صاحب الشوكة، حتى وإن لم يلتزم بأحكام الشريعة كما يقول الغزالي في «إحياء علوم الدين». والواقع أن هذه الطوبى وهذه المثالية لم تواجه الواقع التاريخي والسياسي، وهو ما يفسر ديمومتها. غير أن التحولات الأخيرة التي شهدتها البلاد العربية منذ مطلع سنة ٢٠١١، خلقت ظروفاً جديدة مكنت قوى الإسلام السياسي من الوصول إلى الحكم في المغرب وفي مصر وفي تونس، وهي تجربة لم تكن حصيلتها إيجابية على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وبينت عدم تأقلم ثقافة هذه القوى مع مقتضيات تسيير الدولة الحديثة المعقلنة؛ إذ لم تفهم قوى الإسلام السياسي أن الناخبين اختاروا الإسلام كضمانة أخلاقية للسياسة،

وذلك في تواصل مع تلك النظرة المثالية التي طبعت الثقافة العربية الإسلامية منذ قرون؛ أي إن التصويت لم يكن لصالح الإسلام كمعطى معياري يمكن أن يمثل مرجعاً للتشريع كما يعتقد الإسلاميون.

في هذا الإطار، يمكن أن نفهم مثلاً كيف تغير اهتمام الرأي العام في تونس، بين انتخابات سنة ٢٠١١ وانتخابات ٢٠١٤، من إشكالية الإسلام والهوية إلى إشكالية الدولة، وذلك على خلفية إخفاقات المرحلة الانتقالية، وانتشار خطر الإرهاب. إن الانتقال من الهاجس الهووي الإسلامي إلى سؤال الدولة يعني الانتقال من طوبى الإسلام السياسي (مقولة الخلافة أو الدولة الشرعية) إلى الواقعية السياسية، مع ما يعنيه ذلك من كسر التأرجح بين المثالية والضرورة. لذلك، ستتراجع الرابطة



الإخوانية للإسلام السياسي الذي سيجد نفسه مضطراً إلى تحديد نشاطه وخطابه وبرامجه ضمن الدولة الوطنية، وليس ضمن مفهوم الجماعة. وهذا يعني أن الإسلام في حد ذاته سيخضع إلى نوع من التوطين، باعتباره مكوناً من مكونات الهوية الوطنية. وفي هذا الإطار، يبقى خيار القائمين على الإسلام السياسي قائماً بين التأقلم مع منطق الضرورة والتاريخ والاندماج في سياق الدولة الوطنية الحديثة، مع ما يعنيه ذلك من عقلنة وعلمنة؛ أو التمسك بتلك النظرة المثالية الأخلاقية، مع ما يمكن أن ينجر عنها من انحصار وتلاشٍ.

العقيدة تستعيد مكانها

لقد مثل العقل الفقهي عبر التاريخ دعامة أساسية للفكر السياسي الإسلامي، ولطوباوية الخلافة والسلطان الشرعي. هيمن هذا العقل على أغلب مراحل الفكر السياسي الإسلامي، كما على رواده منذ ابن المقفع، وصولاً إلى ابن تيمية والغزالي. فغالباً ما كانت المواقف الفقهية مجرد تأقلم مع المواقف السياسية أو تبريراً لها. رفض الشيعة للإجماع كمبدإ فقهي، مثلاً، مرتبط بموقفهم من انتقال الخلافة في العصر الأول، والذي أزاح علياً بن أبي طالب بمشورة من صحابة فاعلين. كما أن إعطاء بعض الفرق الشيعية حقاً للمرأة في الميراث أوسع من النص القرآني، مرتبط بالنقاش بينهم وبين العباسيين حول أحقية الحكم بعد إقصاء بني أمية. ذلك أن المبدأ القرآني يفاضل نسل العباس، باعتباره عم الرسول على حساب فاطمة. وعلى الرغم من تطورات الواقع التاريخي الذي حصر مبدأ الخلافة، وحتى الدولة الإسلامية في فضاء الطوبى، فإن الفقه التقليدي لم يراجع هذه المفاهيم ولم يتجاوزها. حتى وإن برر أحياناً لسلطان صاحب الشوكة على حساب الخلافة والحكم الشرعي كما قال الغزالي في «إحياء علوم الدين»، فإن جاذبية الخلافة والإمامة الشرعية بقيت قائمة.

من جهة أخرى، نعرف أن العقل الفقهي العملي المرتبط بالحاجات اليومية للمسلم، قد استفاد من نخبوية أصحاب الكلام؛ فقد كان الكلام بظهوره المبكر محاولة رائدة لفهم انبعاث الإسلام على قاعدة الوحي والنبوة. وكان تفكير أبو الهذيل العلاف والجاحظ مثلاً عميقاً في مجال التيولوجيا الإسلامية، وفي تناول مسائل القضاء والقدر والتخيير والتسيير والتجلي الإلهي وغيرها. لكن النخبوية التي طبعت هذا المنحى، لم تعد متأقلمة مع التوسع الكبير للمجتمع الإسلامي، الذي أدرج شعوباً وثقافات جديدة ضمنه. فكان هذا التحول حاسماً في بروز الفقه على حساب الكلام، وانتصاراً للعقل الإجرائي العملي على حساب التفكير الفلسفي. هكذا بسط الفقه سيطرته على الفكر الإسلامي إلى اليوم، ولم ينافسه من حيث القاعدة المجتمعية - وانتصر عليه أحياناً - سوى التصوف.

لكن بعد هيمنة عقود، فإن العقل الفقهي يجد نفسه اليوم محاصراً، كما بدأ يفقد جاذبيته السياسية، مما قد يؤدي إلى استرجاع اللاهوت والعقيدة موقعهما كما كانا زمن الكلام. العقل الفقهي محاصر منذ أواسط القرن التاسع عشر، بسبب ظهور الدولة التنظيماتية، التي احتكرت التشريع، وتوجهت نحو تعليم جديد معقلن لتكوين بيروقراطيتها. انسحب الفقه، الذي اختزل الشريعة[١]، من عديد الأنشطة الاجتماعية، وانحصر وجوده في مجال الأحوال الشخصية؛ أي على مستوى

١ كلمة الشريعة تستعمل في الموروث الإسلامي كمرادف لكلمة الدين. كان الحديث قديماً عن أحكام الشريعة، وفي نوع من التأقلم مع تغيرات الواقع والتاريخ، برزت عبارة «مقاصد الشريعة» مع الشاطبي، التي واصلها المفكر محمد الطاهر بن عاشور. بروز الشريعة كمنظومة قانونية في رد فعل على احتكار الدولة الحديثة للتشريع.

المجتمع الضيق، لا على مستوى الدولة في كليتها. فللأنشطة الاجتماعية منطق في تنظيمها في إطار الدولة الحديثة يجعلها تبحث أكثر فأكثر عن النجاعة والفاعلية، وتتبنى الانتظام بشكل عقلاني لا يجد فيه معطى المقدس مكانة فاعلة. هكذا نفهم غياب التنصيص على الشريعة في دساتير البلاد المغاربية، وحضورها الشكلاني في الدساتير العربية المشرقية مثلاً؛ فقد انخرطت المجتمعات في عقل الدولة وتبنته وقبلت بالتعامل مع الشرع بنوع من البراغماتية. أما على المستوى السياسي، فقد فَقَدَ الخطاب الفقهي جاذبيته من خلال السياق الذي خلقته موجة الثورات العربية. تراجعت هذه الجاذبية بفعل تجربة الإسلاميين في الحكم، التي كشفت عن عدم تأقلم هيكلي للإسلام السياسي مع عقلانية الدولة الحديثة. كما تراجعت بفعل العنف الذي انخرطت فيه جماعات إسلامية متطرفة باسم الجهاد في سبيل الله. ففي تونس، أدى الوضع الانتقالي بعد انتخابات ٢٠١١ وصعود الإسلاميين للسلطة، إلى نوع من عقلنة الوعي السياسي لدى شرائح واسعة من المجتمع، وجد تعبيرته الأساسية من خلال الإقرار بأنه لا يجب خلط السياسة بالدين. وقد لعب

> مثل العقل الفقهي عبر التاريخ دعامة أساسية للفكر السياسي الإسلامي، ولطوباوية الخلافة والسلطان الشرعي

سقوط المساجد في الخطاب التكفيري، وفي العنف المادي بين مجموعات متطرفة للسيطرة عليها، وهجر العديد من المصلين لدور العبادة، دوراً حاسماً في تأكيد الرأي العام على ضرورة التمييز بين الإسلام والسياسة.

هكذا نعتقد بأن تراجع العقل الفقهي، سيؤدي إلى عودة العقل التيولوجي بما يحمله من تساؤلات حول العقيدة والإيمان والوجود والألوهية وذكاء النبوة والوحي. سيكون مستقبل الإسلام في عودة التفكير التأملي، وذلك على حساب العقل النقلي الذي فرضه الفقه. وعوض مصادر الفقه، سيكون الحديث أكثر عن مصادر العقيدة والإيمان. وفي هذا السياق، قد يستعيد الإسلام مصالحته مع الفلسفة لا في صيغتها الأفلاطونية الفارابية، بل في صيغتها الأرسطية الرشدية. سيساعد هذا التحول حتماً على تحول آخر مهم، وهو الانتقال من ثقافة النقل إلى ثقافة العقل؛ وهو ما سيؤدي إلى تحول بالضرورة من نموذج الفقيه المستنبط للأحكام، الذي هيمن على صورة العالم طوال التاريخ الإسلامي، إلى نموذج العالم المفكر المتخصص في إنتاج الأفكار والداعية الروحاني على أساس العقيدة دون الفقه.

الإسلام كنشاط اجتماعي:

يعد الإسلام في المجتمع الحديث نشاطاً اجتماعياً كما الأنشطة الأخرى، مثل الاقتصاد والسياسة والفن وغيرها، وباعتبار التحولات التي مست المجتمعات الحديثة، سواء على مستوى تنظيمها، أو على مستوى الفاعلين فيها، أو كذلك على مستوى علاقة الأنشطة الاجتماعية فيما بينها، فإن الدين بدوره شهد وسيشهد تحولات عميقة. يتميز المجتمع الحديث بتنظيم الدولة على أساس ترابي (Territorial)، وليس على أساس الجماعة الدينية أو الإثنية. ويفترض هذا التنظيم المعقلن مركزة التشريع وتوحيده وإيجاد بيروقراطية مرتبطة بالدولة لتطبيقه، وذلك لضمان الفعالية والنجاعة. وبحكم الاعتماد على مبدإ الانتماء للرقعة الترابية، فإن القانون يتجاوز الجماعة (الطائفية أو الإثنية أو المحلية)، ليخاطب الفرد المواطن. في سياق هذه العقلنة، تنزع كذلك مختلف الأنشطة الاجتماعية إلى التمايز الوظيفي والمؤسساتي، وذلك باتجاه تخصص ضامن لحسن التنظيم، وللمردودية، ولسهولة التعامل مع الأنشطة الأخرى. هكذا استقلت الثقافة والتعليم والصحة العمومية كما السياسة. لقد أصبحت معادلة «الدين هو المجتمع والمجتمع هو الدين» جزءاً من ماضٍ آخذ في الأفول، لتحل محله ديناميكية العلمنة (Sécularisation)، التي اخترقت كل الثقافات والمجتمعات. هكذا فرض على النشاط الديني بدوره الاستقلال عن باقي الأنشطة، ليجد نفسه منافَساً ويفقد جزءاً كبيراً من جاذبيته الاجتماعية.

تبرز نتائج هذا التحول على مستوين؛ هما فردنة (Individualisation) الاعتقاد ثم التعددية الدينية؛ ذلك أن فردنة المجتمع والخروج من منطق الجماعة، يؤدي بدوره إلى فردنة الاعتقاد، وبالتالي تراجع الرابطة على أساس الدين لصالح رابطة المواطنة. أما التعددية، فتعني القبول بالديانات الأخرى، لا على أنها شرك أو كفر يستوجب وضعها كأقلية في دار الإسلام، بل كجزء من التعددية الدينية في الأمة الترابية أو الدولة الوطنية. هذا ما يمكن تسميته بالعلمنة الداخلية للدين، التي ربما ستتسارع خاصة بعد تراجع إشعاع الإسلام السياسي وتقلص قاعدته الاجتماعية. وهذا ما نلمسه في تونس مثلاً، نتيجة لانتشار العنف الخطابي والمادي في المساجد، والذي دفع عديد المؤمنين إلى القيام بشعائر الصلاة في منازلهم مضحين بصلاة الجماعة. لا يمكننا أن ننسى في هذا السياق أن عولمة المبادئ ومنها حقوق الإنسان

والمساواة، ساهمت بدورها في دعم هذا التوجه نحو الفردنة والتعددية.

غير أن هذه التوجهات العامة تبقى بطيئة في الحقيقة في العالم العربي، وذلك بسبب ضعف التحولات الاجتماعية المرتبطة بدورها بضعف التنمية الاقتصادية، ضعف البنى الاقتصادية والاجتماعية، جعل من الدولة المحرك الأول للصعود الاجتماعي والمصدر الرئيس للتحديث. لذلك، تبدو التحولات التي أوردناها، وكأنها فرض من الدولة الجهاز أو الحاكم على مجتمع، بقيت علاقته بالتحديث عامة علاقة نفعية أكثر منها وعياً مستبطناً. من جهة ثانية، تبقى هذه التحولات نسبية كذلك، بسبب جمع الدولة في العالم العربي في نفس الوقت لملامح من التحديث (البيروقراطية والتعليم الوطني واحتكار التشريع) مع ملامح من الدولة السلطانية (الطائفية وتداخل الشريعة مع البرامج التعليمية مثلاً)؛ إذ تبدو هذه الدولة هجينة بالمقارنة مع عصر تجاوزت فيه الأمم تقليديتها؛ فهي تعود إلى الدين للاقتراب من المجتمع والتغطية على مشكل شرعية الحاكم في الحكم. لذلك، سيبقى التوجه نحو الفردنة بطيئاً، والاعتراف بالتعددية محدوداً، وهذا ما نشاهده من خلال التمزق الطائفي في سوريا واليمن والعراق على سبيل المثال.

ببلوغرافيا توجيهية:

- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الرباط، المركز الثقافي العربي، ط ٩، ٢٠١١
- عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٨
- Jean-Paul WILLAIME, Sociologie des religions, Paris, PUF, ١٩٩٥
- Josef VAN ESS, Prémices de la théologie musulmane, Paris, Albin Michel, ٢٠٠٢
- Olivier ROY, La laïcité face à l'islam, Paris, Hachette, ٢٠٠٥



عبد المجيد الشرفي لـ«ذوات»:

بعض المسلمين يهددون الإسلام!

حاوره: عيسى جابلي



أكد المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي أن بعض المسلمين يهددون الإسلام ويوظفونه لأغراض بعيدة عنه، دون أن يعدم وجود أخطار خارجية، كموقف معاداة الدين المنتشر في المجتمعات المعاصرة، والحركات الإنجيلية المدعومة أمريكيًا بالمال، وهي أخطار تبقى، في رأيه، ثانوية إذا ما قورنت بما ينتج عن سوء فهم الإسلام، وسوء تمثل وظيفة الدين في الحياة.

وعن علاقة الإرهاب بالإسلام، بيّن الأستاذ الشرفي، في حوار خص به مجلة «ذوات»، أن الإرهاب «لا دين له»، مستدلاً على ذلك بـ «الخمير الحمر» اليساريين المتطرفين، في «كمبوديا»، الذين مارسوا الإرهاب وذهب ضحيتهم مليونان من البشر. مؤكداً في الوقت نفسه أن الدين بصفة عامة، يبقى قابلاً للتوظيف في الإرهاب وفي نقيضه على حد سواء. مضيفاً أن الذين يستخدمون الإسلام اليوم لأغراض إرهابية هم صناعة أمريكية صهيونية، يخدمون مصلحة إسرائيل، ليستمر بقاؤها في الشرق الأوسط بين شتات من الكيانات الإثنية والعرقية والطائفية، وليست لهم معرفة عميقة بالإسلام، إنما دأبهم التمسك بحرفية النصوص بغض النظر عن الظروف التاريخية المنتجة لها.

ورأى الأستاذ الشرفي أن النصوص الدينية التأسيسية تتضمن «ازدواجات» توحي بالتعارض بين الجبر والاختيار، أو بين العنف والسلم، أو غيرها من المفاهيم، غير أن سبيلنا إلى تجاوز هذا الإشكال، في رأيه، هو ضرورة تجاوز القراءة التقليدية، والتأسيس لقراءة أعمق تأخذ بعين الاعتبار الظروف التاريخية التي نشأ فيها النص، وتميز بين الآيات التي جاءت «لفض مشكل قائم في زمن الوحي»، والتي لا يمكن الاستدلال بها في ظروف مغايرة؛ وبين النصوص التي تبقى صالحة بصرف النظر عن جريان التاريخ. واعتبر أن هذا التمييز بين المستويين كفيل بأن يخرجنا من «حالة الفصام» التي نعيشها اليوم.

وأضاف الأستاذ الشرفي أن من يمارسون الإرهاب اليوم باسم الإسلام، يمكن اعتبارهم «ضحايا» النظام الذي صنعهم لخدمة مصالحه ثم «انقلب السحر على الساحر»، دون أن ينفي عنهم المسؤولية في ما وصلوا إليه، مستدلاً بعبارة المفكر مالك بن نبي الذي يرى أن «المستعمر، إنما استعمر لأنه قابل للاستعمار». ودعا إلى «تحصين جسمنا الاجتماعي» وضرورة قطع الطريق أمام هذا التوظيف الخارجي.

وأبدى الأستاذ الشرفي أسفه، لأن الإسلام اليوم ليس له ما يقدمه، بل اعتبره عنواناً للتخلف الحضاري والتعصب. أما عن المستقبل، فأكد أن الإسلام «يمكن أن يقدم الكثير»، لأنه يتوفر على مبدأين مهمين، وهما: الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية، وهما «من أهم مكتسبات الحداثة». وشدد الأستاذ الشرفي على أن هذا المستقبل، إنما نبنيه بأنفسنا حتى لا نخرج من التاريخ كما خرج الهنود الحمر.

*** تتعالى أصوات كثيرة من هنا وهناك، تقول بأن الإسلام مستهدف ومهدد، مَن يهدد الإسلام في رأيكم؟**

الذين يهددون الإسلام هم في الأغلب من الذين ينتمون إليه، ويستعملونه لأغراض لا صلة لها لا بالعقيدة ولا بالأخلاق ولا بالتاريخ ولا بالمجتمع الإسلامي؛ هؤلاء هم أكبر خطر على الإسلام، لأن كثيراً من الذين يتكلمون باسم الإسلام، إنما يكون سلوكهم نفس سلوك أعداء الإسلام الخارجيين. ولهذا، فلا بد من أن يعي المسلمون أنفسهم قبل كل شيء بالأخطار التي تهدد دينهم حين لا يدركون مغزى التدين، الذي هو في المرتبة الأولى السمو الأخلاقي، وليس السلطة، وليس المال، وليس الجاه، وليس إقامة الخلافة، ولا أي نظام من أنظمة الحكم.

بطبيعة الحال هناك أخطار خارجية، وهذه الأخطار متأتية أولا من موقف اللامبالاة بالدين عموماً، وهو موقف منتشر في المجتمعات المعاصرة، وهناك أخطار متأتية من الحركات التبشيرية الإنجيلية التي تمتلك إمكانيات مادية ضخمة، ووراءها قوى أمريكية بالخصوص تسندها من الناحية المادية. لكن سواء أخذنا في الاعتبار خطر اللامبالاة أو خطر التبشير الذي يقوم به الإنجيليون، أو غيرهما من الأخطار، فليست مجتمعة، إلا خطراً ثانوياً بالنسبة إلى الخطر الناتج عن سوء فهم الإسلام، وسوء تمثل لوظيفة الدين في الحياة، وللأغراض السامية التي من شأنها أن ترتقي بالإنسان من منزلته الحيوانية إلى المنزلة الإنسانية، والتي تُخرج الإنسان من المجتمع التقليدي، الذي لم يكن فيه للفرد قيمة، إلى المجتمع الحديث الذي يعطي لكل فرد حريته ومسؤوليته في الوقت نفسه. هذا هو في نظري أهم خطر يهدد الإسلام، وهو ناتج عن أن الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ومنذ أن كانت صدمة الحداثة، كما تسمى في الأدبيات المتعلقة بالنهضة العربية، منذ تلك الفترة والفكر الإسلامي يسعى لاهثاً إلى أن ينهض بالمجتمع الإسلامي، دون أن يعمّق المعرفة النظرية بالممارسة التاريخية للإسلام، وبالتنظيرات التي أوجدتها ظروف مجتمعات ما قبل الحداثة. ولذلك، فالملاحَظ هو أن الكتابات النظرية في علم الكلام وفي الفقه وفي أصول الفقه وفي الحديث النبوي وفي التفسير بالخصوص، هذه الكتابات النظرية العميقة والمجدّدة قليلة نادرة؛ أي إن الناحية العملية هي التي كانت تطغى على المصلحين المسلمين، وعندما يستعجل المصلحون الوصول إلى نتيجة دون خلفية نظرية متينة، فإنه يحصل ما نعيشه الآن من فوضى عقدية وسلوكية ودينية عموماً في مجتمعاتنا.

*** يرى جزء واسع من الرأي العام العالمي، عن جهل حيناً أو عن تجاهل، أن «الإسلام منبع للإرهاب»، ويستدلون على ذلك بأن التطرف قد بنى أطروحاته على آيات قرآنية وأحاديث نبوية، ما مدى علاقة الإرهاب بـ «إسلام النص» إن صحت العبارة؟**

الإرهاب ليس له دين، الدليل على ذلك هو أن «الخمير الحمر» في «كمبوديا» كانوا من المتطرفين اليساريين، ومارسوا الإرهاب على مجتمعهم، وذهب ضحية إرهابهم قرابة مليونين من البشر. ولذلك، فأن يكون الممارسون للإرهاب اليوم مسلمين، فيمكن أن نجد في مجتمعات أخرى إرهاباً على أساس غير ديني. إلا أن الدين قابل للتوظيف في اتجاه الاستلاب وحتى الإرهاب، مثلما هو قابل لنقيضهما تماماً. المسألة لا تتعلق بالدين، بالإسلام تخصيصا، وكأنه شيء معلق في الهواء، أو جوهر دون ركائز في التاريخ، وإنما الإرهاب هو نتيجة قراءة معيّنة للدين، وتوظيف له. والإسلام، حين لم تكن الأوضاع كالتي وصفناها منذ حين، لم يكن بوسع أحد أن يوظفه على هذا النحو. فلم يكن الاتجاه الإرهابي ممكناً في ظروف تاريخية أخرى. الظروف التاريخية هي التي تجعل من تأويل النصوص الإسلامية في اتجاه إرهابي أمراً ممكناً. والإرهاب الذي يمارس اليوم باسم الإسلام لا ننسى أن الذي دعّمه وموّله وسلّحه



في البداية هو الولايات المتحدة الأمريكية. حين يتحدث الغرب عن الإرهاب الإسلامي، فينبغي أن نذكّره بأنه هو نفسه كان يسم هؤلاء الإرهابيين بأنهم «مجاهدون»، حين كانوا يقاومون السوفيات. وليست لي معطيات دقيقة في هذا الشأن، ولكني شبه متيقن من أن الإرهابيين الذين يمارسون الإرهاب باسم الإسلام، إنما ينفّذون خطة أمريكية صهيونية، باعتبار أن مستقبل إسرائيل رهين بتقسيم العالم العربي وإضعافه ونهب ثرواته في شراء السلاح المستعمل في تقاتل العرب والمسلمين. حين تكون هذه الكيانات على أساس طائفي أو إثني أو مذهبي متناحرة ضعيفة، فإن ذلك إنما يخدم المصالح الإمبريالية، مصالح الشركات الكبرى المستغلة للنفط والثروات الطبيعية، وهي التي تمكّن صناعة الأسلحة

> كل النصوص الدينية التأسيسية دون استثناء نجد فيها هذه الازدواجية، مثلا: بين الجبر والاختيار؛ بين العنف والسلم؛ بين القتال والعفو أو التسامح



من أن تزدهر في الغرب على حساب ثروات الشعوب العربية والإسلامية. فلا ينبغي أن ننظر إلى الأمور نظرة ماهوية، ونكتفي بالتفسير الثقافوي (Culturaliste)، إذ الثقافة – والدين أحد مكوناتها - عنصر من العناصر، لكنه ليس العنصر الوحيد المحدِّد أو الرئيس. وهناك عناصر أخرى تدخل في هذا الوضع، ولذلك فإن التشبث ببعض النصوص، بحرفية النصوص، لا شك في أنه يساعد على هذا السلوك المنافي للقيم الإسلامية الأصيلة، ولقيم حقوق الإنسان الكونية، لكنه في الحقيقة ناتج أولا وقبل كل شيء عن جهل للنصوص. أعطيك مثلاً: الجماعات المسلحة في الجزائر أصدرت بياناً منذ سنوات، عندما كانت الحرب الأهلية قائمة في الجزائر. وفي ذلك البيان، تستشهد بحديث نبوي – أو هي تعتبره حديثاً نبوياً – يقول: «الدم الدم، الهدم الهدم». وفهمت الجماعة أنه لا بد من إسالة الدماء، ومن هدم البناءات المادية القائمة، وما شيّده الإنسان من عمارة، بينما المرجّح أن الرسول استعمل هذه العبارة الجاهلية، وتبنى هذا المبدأ الذي يقنن التضامن بين أفراد المجموعة في القصاص والأخذ بالثأر من عدمه. فإذا ما كان هناك جرم وهناك اعتداء، فينبغي أن يقابل بمثله. لكن الهدم معناه التخلي عن المطالبة بالدم وتعويض ذلك بدية. وإذن، فالمجموعة ينبغي أن تكون متضامنة في الحالتين. والقرآن الكريم في آيات عديدة، عندما يذكر السلوك الذي ينبغي أن يتوخاه المسلم، يختم دائماً تلك الآيات بالنصيحة بالعفو، ويفضل العفو على العنف؛ فهؤلاء لا يعرفون لا تاريخ ما قبل الإسلام، ولا التاريخ الإسلامي، ولا خصائص



المجتمعات القديمة والمعاصرة، وليست لهم معرفة لغوية ومفهومية تمكنهم من النظر إلى ما كان عليه الأمر في القديم، وإلى المغازي التي يرمي إليها الدين. ولذلك، ففهمهم كان فهماً حرفياً ولكنه ناتج خاصة عن الجهل. فصحيح أن التشبث بحرفية النصوص هو الخاصية الموجودة عندهم، ولكن النصوص في هذه الحالة، إنما تأتي لتبرير مواقف سابقة أكثر مما هي السبب، فهي عامل مساعد، وليست هي العامل المحدد لهذا السلوك.

*** في السياق نفسه، أستاذ عبد المجيد، في القرآن الكريم نجد آيات كثيرة تحث على القتال والجهاد كسورة التوبة مثلاً، كما ثمة أيضاً أحاديث بالمعنى نفسه، كيف يجب أن نقرأ هذه الآيات والأحاديث، خاصة أنها «تناقض» مبادئ قرآنية أخرى تحث على التجادل والحوار من قبيل «جادلهم بالتي هي أحسن»؟ كيف نوفق في قراءتنا للنص القرآني ومقاربة الأحاديث، كي لا نقع في هذا «التناقض» الظاهر على الأقل بين هذه المبادئ؟**

كل النصوص الدينية التأسيسية (القرآن وكذلك الكتاب المقدس عند اليهود والنصارى)، كلها دون استثناء نجد فيها هذه الازدواجية، مثلا: بين الجبر والاختيار؛ بين العنف والسلم؛ بين القتال والعفو أو التسامح، إلخ. ولهذا، حين نقرأ هذه النصوص ينبغي أن نتعود على قراءة مخالفة للقراءات التقليدية التي لا تميز بين الآيات التي لها غاية ظرفية؛ أي نزلت لفض مشكل قائم في زمن الوحي، والآيات التي تركّز



على المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الدين. ما دمنا لا نميز بين هذين المستويين من النصوص، فإننا سنبقى نتخاصم: هل الإسلام مع تحرير المرأة أو ضده؟ هل الإسلام مع العنف أو ضد العنف؟ مع التسامح أو مع التعصب؟... إلخ. فلتجاوز هذا التناقض الظاهري، لا بد أن نضع الآيات التي جاءت في ظرف معين في سياقها التاريخي، ولا يمكن أن نستشهد بها في ظرف تاريخي مخالف تماماً، فهي مرتبطة بظروف زمن الوحي الخصوصية، ولم تكن غايتها أن تحدد سلوك المسلم إلى يوم القيامة. ليس هذا هو هدفها، إنما هدفها هو فض مشاكل حينيّة، وهي على كل حال لم تعد اليوم تستجيب لواقعنا. الضمير الإسلامي لا يقبل عموماً هذا التمييز. لكن ما دمنا لم نقم به، فإننا سنبقى متناقضين مع واقعنا، وبالخصوص متناقضين مع أنفسنا. ويؤدي ذلك إلى نوع من الفصام، لأن المؤمن يبقى ممزقاً بين ما تقوله هذه الآية وما تقوله الآية الأخرى. ولا بد له من أن يتجاوز هذا الفصام إلى نوع من التأليف الحقيقي لا من الترميق والتلفيق.

> لا بد من أن يعي المسلمون أنفسهم قبل كل شيء بالأخطار التي تهدد دينهم حين لا يدركون مغزى التدين، الذي هو في المرتبة الأولى السمو الأخلاقي، وليس السلطة

*** صرحت مسؤولة أمريكية وازنة، أن الغرب مسؤول عن «صنع الحركات الإسلامية المتشددة». أليس هذا شبيهاً بمن يصنع الفيروسات في مجال التكنولوجيا كي يسوّق مضاد الفيروسات؟ وبهذه القراءة، ألا يمكن اعتبار هؤلاء الذين يحققون أهدافاً أمريكية صهيونية، ضحايا بهذا المعنى؟**

بهذا المعنى، بدون شك، هم مغرّر بهم. ولسنا في حاجة لمعرفة هذه الظاهرة إلى تصريح «هيلاري كلينتون» أو غيرها، فنحن نعرفها منذ زمن، وهي تنطبق على الإرهابيين اليوم في «داعش»، أو في



الدولة الإسلامية المزعومة، أو في جبهة النصرة، أو في أنصار الشريعة وأمثالهم، وتنطبق على حركة حماس في فلسطين، وحركة الإخوان المسلمين في مصر. فدور بريطانيا في نشأة حركة الإخوان وانتشارها، دور معروف اليوم. وحماس بعثت فيها إسرائيل الروح، ومهّدت لها الطريق كي تقاوم أيديولوجيا منظمة التحرير الفلسطينية، التي كانت تدعو إلى دولة عَلمانية في فلسطين، يتعايش فيها اليهود والمسيحيون والمسلمون، فكان لا بد من إضعاف منظمة التحرير عن طريق حماس التي تُزايِد على المقاومة. وفي هذه الحالة، كما في حالات أخرى عديدة عبر التاريخ، كثيراً ما ينقلب السحر على الساحر، فلا نستغرب أن تكون صنائع الغرب أو إسرائيل مقاومة لهما، بعد أن استفادت من دعمهما. ولذلك، فلا بد لنا من أن نعير اهتماماً لهذا العامل الخارجي وألا ننساه، لكن ينبغي ألا يكون ذلك هاجسنا الأول. وهذا الموقف الذي دافع عنه بالخصوص مالك بن نبي ينبغي أن يكون ماثلاً أمام أعيننا: فالمستعمَر، إنما استُعمِر لأنه قابل للاستعمار. وهؤلاء وظفتهم الولايات المتحدة أو إسرائيل، لأنهم قابلون للتوظيف. فالمهم إذن، هو أن نحصّن جسمنا الاجتماعي، وأن نقطع الطريق على هذا التوظيف من قِبَل القوى الخارجية، وذلك ببناء تفكيرنا وبناء مجتمعاتنا وبناء اقتصادنا على أسس سليمة. لا يمكن للمجتمعات العربية اليوم أن تحيا إلا إذا ما أسهمت في إنتاج المعرفة، وهي اليوم أبعد ما تكون، لا عن إنتاج المعرفة، بل عن المشاركة في المعرفة الحديثة، وحتى عن استيعابها، لا فقط في العلوم الصلبة والتكنولوجيا، بل كذلك في العلوم الإنسانية والاجتماعية، إذ لا يمكن الفصل بين أنواع المعارف، وهي كلها متضافرة ومتكاملة، هي كل لا يتجزأ. ونحن بعيدون جداً عن أن نستوعب هذه المعرفة الجديدة قبل أن نتمكن من أن نساهم في إنتاجها. فالحل يكمن أساساً في النجاح على هذا الصعيد، وليست هناك حلول أخرى سحرية، وليست هناك حلول أخرى سريعة كذلك. وهذه الحلول لا بد أن تنبع من المجتمعات العربية نفسها، لا ينبغي أن ننتظر من أي حاكم يحكم بأية صفة كانت، باسم الدين أو باسم شيء آخر، أن يغيّر الذهنيات والعقليات، لأن تغيرها بطيء، لكن لا بد للمجتمع المدني أن يكون هو الفاعل والمسؤول عن تطوير هذه العقليات، عن أن تكون حركة التنوير حركة شاملة لا مقتصرة على أقلية من الخاصة، من المثقفين والفاعلين السياسيين أو الإداريين أو غيرهم. فمن الواجب أن يكون العمل في هذا الاتجاه، إذا ما أردنا فعلاً الحلول الحقيقية لا الحلول الوهمية.

> لا يمكن للمجتمعات العربية اليوم أن تحيا إلا إذا ما أسهمت في إنتاج المعرفة، وهي اليوم أبعد ما تكون، لا عن إنتاج المعرفة فقط، بل عن المشاركة في المعرفة الحديثة

*** ما عناصر القوة أو العناصر الإيجابية التي يمكن لإسلامنا اليوم أن يقدمها للعالم في رأيكم؟**

في الوقت الحاضر ليس للإسلام ما يقدمه مع الأسف، وهو عنوان التخلف الحضاري والتعصب وما سمّاه بعضهم عن حق الجهل المقدس. لكن في المستقبل، وإذا ما تحسنت حالة المسلمين والتحقوا بركب الحضارة، فالإسلام يمكن أن يقدّم الكثير، لأن هذين الشرطين اللّذين تحدثتُ عنهما، وهما: الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية، غير موجودين على الأقل بنفس الدرجة لا في الديانتين التوحيديتين الأخريين، ولا في الديانات غير التوحيدية، ولا في الأيديولوجيات العلمانية. بالطبع ليسا معدومين تماماً، ولكن حضورهما بدرجة أقلّ بكثير. الإسلام لا يعترف بالكهنوت، رغم وجود كهنوت عند الشيعة. والإسلام لا يعترف بواسطة بين العبد وربه، وهذا من أهم مكتسبات الحداثة في حقيقة الأمر. لكن الإسلام إذا ما فهم على أنه مجموعة وصفات جاهزة، فلن يعطي شيئاً، ولن يقدم شيئاً للبشرية، لأن هذه الوصفات الجاهزة جاءت من التاريخ، من أوضاع تجاوزها الزمن. ولهذا ميّزتُ بين الوضع الحاضر والمستقبل. وهذا المستقبل، في الحقيقة، نبنيه بأيدينا. المستقبل يمكن أن يكون تهميش العرب والمسلمين، فيمكن أن يخرجوا من التاريخ كما خرج الهنود الحمر من التاريخ. لقد كان هؤلاء يعيشون في القارة الأمريكية ولكنهم، رغم ذلك اندثروا. كما يمكن أن يكون المسلمون في المستقبل فاعلين في التاريخ، إذا ما استجابوا للشروط التي يقتضيها عصرنا، لا التي اقتضتها عصور ماضية.

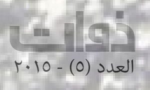
ببيليوغرافيا ملف العدد

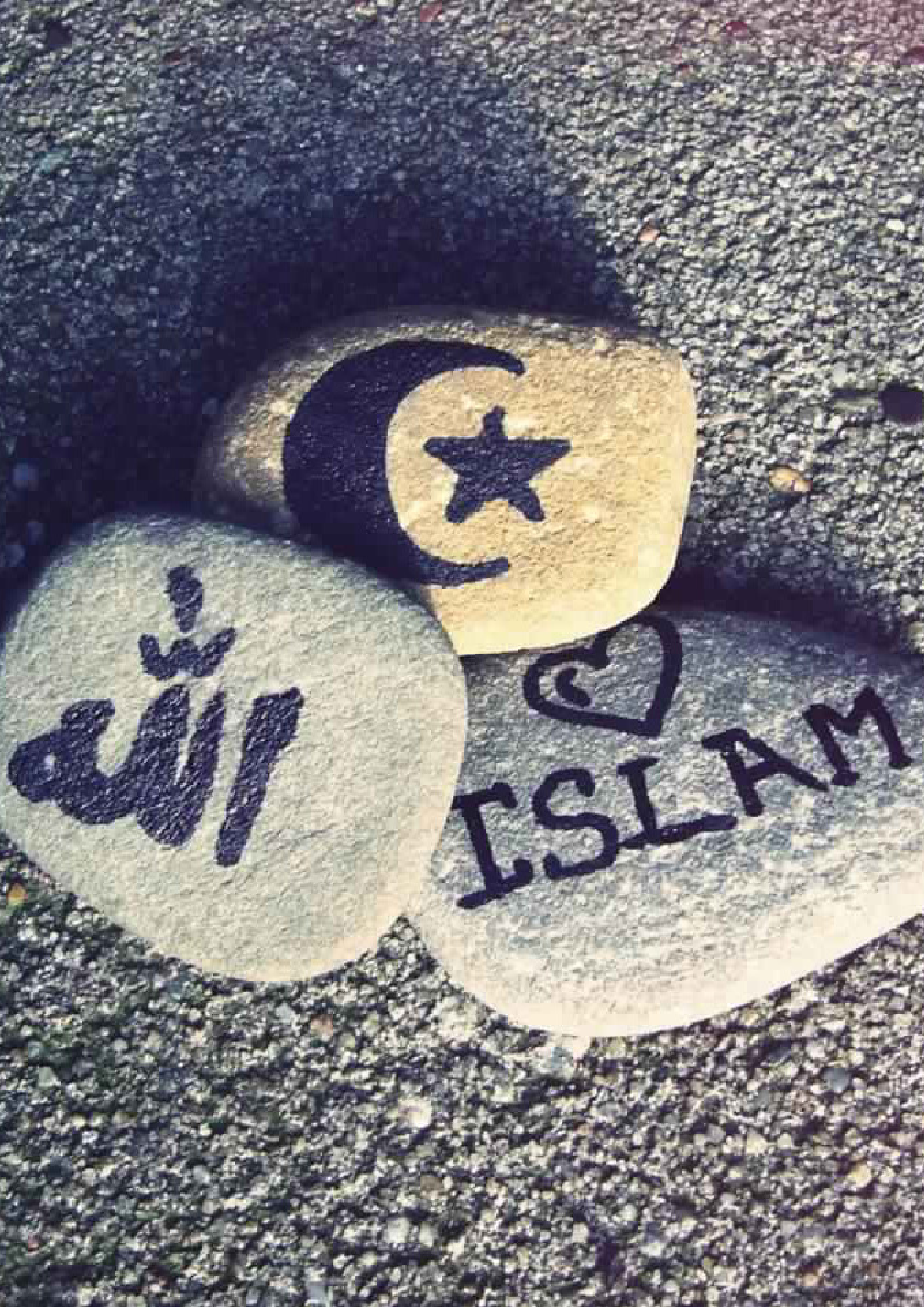
مراجع عربية:

- أرسلان (شكيب)، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٩٣٩
- روسو (جون جاك)، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، د. ت.
- سبيلا (محمد)، الإيديولوجيا، نحو نظرة تكاملية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة ١، ١٩٩٢
- سليمان (عبد الحميد)، العنف وإدارة الصراع السياسي بين المبدإ والخيار: رؤية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠
- السيد (رضوان)، الشريعة والأمة والدولة، مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١
- الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام والحداثة، دار الجنوب للنشر، ط. ٣، ١٩٩٨
- شريعتي (علي)، العودة إلى الذات، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦
- شفيق (منير)، الإسلام في معركة الحضارة، تونس، دار البرق للنشر، ط: ١، ١٩٩١
- صافي (لؤي)، العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦
- طهاري (محمد)، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤
- عبد الحميد (محسن)، الإسلام والتنمية الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢
- عبد الرحمان (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط. ٢، بيروت، د.ت.
- العروي (عبد الله)، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الرباط، ط. ٦، ٢٠٠٣
- عظمة (عزيز)، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٨
- علواني (طه جابر)، أدب الاختلاف في الإسلام، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط. ٦، الرياض، ١٩٩٥

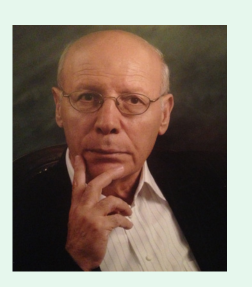
مراجع أجنبية:

- BOUZAR Dounia & KADA Saida, L’une voilée l’autre pas, Albin Michel, ٢٠٠٣
- IBRAHIM Saad Eddin, Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays, Cairo, Egypt, American University of Cairo Press, ١٩٩٦
- Jean-Paul WILLAIME, Sociologie des religions, Paris, PUF, ١٩٩٥
- Josef VAN ESS, Prémices de la théologie musulmane, Paris, Albin Michel, ٢٠٠٢
- MESTIRI Mohamed & KHEDIMELLAH Moussa, Penser la modernité et l’islam: regards croisés, III T, France, ٢٠٠٤
- Olivier ROY, La laïcité face à l’islam, Paris, Hachette, ٢٠٠٥




الله
ISLAM

جماليات الإسلام

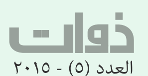


بقلم: فهمي جدعان
مفكر عربي

ترسخ لقرون عدة، الاعتقاد الكوني بأن «كريستوف كولومبوس» كان أول رجل من (القارة القديمة) يجتاز الأطلسي، وتحط قدماه على أرض (العالم الجديد)، لكن فريقاً من الباحثين من جامعة Rhode Island الأمريكية يعلن اليوم عن كشف مذهل. لقد تم العثور هناك على آثار لبحارة مسلمين خلفوا قوارير تحتوي على «مخطوطات عربية قرآنية» كتبت بالخط الكوفي، وعلى بقايا هياكل بشرية متحللة وفتات من البهارات.. ترجع إلى القرن التاسع الميلادي؛ أي الثالث الهجري. هذا يعني أننا بإزاء فرضية «ثورية» جديدة، تطلب إعادة كتابة التاريخ!

> ليس سراً أن دين الإسلام لم يكن مجرد «عقيدة» إيمانية روحية خالصة، وإنما كان أيضا «فقهاً» انطوى على أحكام وقيم ومبادئ نظرية وعملية

لماذا أستهل هذا القول بهذا الحدث-الكشف؟ لأنني أعتقد أن هذا الحدث يجسد وجهاً «ماهوياً» أساسياً من المعنى والغائية الحقيقية للإسلام. وليس أدل على ذلك من اقتران هذا الكشف بحضور «نصوص قرآنية» فيه. وإذا كان لمعطياته من دلالة، فإنها لا تكمن، على وجه الخصوص، في توافر العنصر التجاري فيه، وهو العنصر الماثل في الحبوب والبهارات، وإنما في واقعة اجتياز الحدود المسكونة من الكون، واجتياز البحر والمحيط والأرض، سعيا إلى المعرفة وكشف المجهول واختراق الآفاق، كنهاً وحدوداً. إنها «الحساسية» الجمالية، والغائية القرآنية



التي قرنها (النص الإلهي) بمعنى الخلق وبجماليات، «البديع»، و«الإبداع»، و«السامي» و«الرائع» و«الخارق»... في الوجود. تطلعٌ جمالي عميق أصيل أسبغه الخالق على الكينونة الإنسانية المسلمة وجعله مبدأ وأصلاً للمتعة ولـ «فرح المعرفة» و«دهشة الغريب»... مما هو مقترن بتوجيهات النظر والاعتبار والتفكر والتعقل والإحساس، ووعي «العظيم»، و«الرائع» و«الخارق»..

حين نعاود النظر في جملة التجربة العربية-الإسلامية، في مبدأ نجومها، وعند بلوغها مرحلة «التشكل الجوهري» في القرنين الثالث والرابع الهجريين، تتبين بوضوح أن القرن الأول، قرن البزوغ والانطلاق والصراع والفتوحات، لم يكن مقصوداً لذاته، وإنما كان «أداة» لتشكل «المعنى»، ولبلورة الغايات البعيدة للرسالة النبوية. وهذه الغايات كانت أنبل وأرق وأعظم بكثير من مجرد «السيطرة على العالم»، أو «الاستبداد بالأمم والشعوب»، أو تدمير المنجزات الإنسانية المباينة والحجر على الحرية والإبداع والتحسين والتقدم. لا شك في أن «الكتلة الصلبة» و«النواة الجوهرية المادية» التي تجسدت في القرن الأول، اقترنت بمظاهر التقابل والصراع والقوة، لكن ذلك لم يكن إلا من أجل تشكيل «الكتلة الحضارية»، أو التمدينية، التي كانت مطالبة بأن تعبر عن نفسها بالمبدعات والكشوف المعرفية والأدبية والأخلاقية والفنية والعلمية والعمرانية، وذلك على وجه التحديد، هو ما تحقق عند «لحظة الأوج». علماء لغة.. ودين وطبيعة.. وأدباء وشعراء.. ومعماريون.. وفنيون في كل الحقول.. بحوث رياضية وممارسات طبية وفلكية.. وتجارب علمية رائدة ومبدعة.. خَلْق حضاري إنساني «شامل».. جميل بكل المقاييس. بفضل ذلك كله، نظرت الشعوب والأمم إلى الإسلام والمسلمين بما هو وهم، مثال يحتذى.. وتجربة رائدة تقتدى.. ومصدر للإلهام والكشف والإعجاب.. والاحترام.. والتأمل.. والقبول.. والمتعة والفائدة.

المثقف النقدي يتعامل مع المجتمع، في كليته من دون انحياز لطبقة أو طائفة أو حزب

البحارة المسلمون الأشاوس، الذين سبقوا كولمبوس إلى (العالم الجديد) بخمسة قرون، يقدمون لنا درسا بليغا في «جماليات الإسلام» الفذة

عقد واحد من الزمان كان كافيا لإحداث تغيير جذري في الصورة الباهرة التي ملكت أفئدة الأغلبية من البشر.. راح الإسلام يفقد بريقه الجاذب، وبدلاً من أن يكون وأن يظل مثالا ورمزا للعلم والفن والأخلاق والحرية والكرامة والعدل.. والجمال.. أصبح مبعثا للنفور والخوف والرهبة والكراهية والعدوان، وموئلا للاستبداد والإرهاب والفساد والتخلف. قد نقول إن «الإعلام الشرير» و«أعداء الدين» هم الذين أشاعوا هذه الصورة.. ليكن الأمر كذلك؛ لكن من أين لهم أن يفعلوا ذلك، إن لم تكن تتوافر لديهم - وبغزارة- «المادة» التي تسمح لهم بفعل ذلك؟ لقد بحثوا عن مفردات هذه المادة، فوجدوها في مصدرين: في التجربة التاريخية والموروث الإنساني الرائعين، لكن الحافلين أيضا بشتى أشكال «الانحراف» و«الخلل»؛ وفي ما انطوت عليه دعاوى وفعال الحركات «الأصولية» السياسية و«الجهادية القتالية» المعاصرة، التي مثلت «صدمة» عنيفة للحساسية الإسلامية نفسها من جهة وللحساسية «الكونية»، من جهة ثانية. ليس سراً أن دين الإسلام لم يكن مجرد «عقيدة» إيمانية روحية خالصة، وإنما كان أيضا «فقهاً» انطوى على أحكام وقيم ومبادئ نظرية وعملية اقترنت بظروفه التاريخية وشروطه الزمنية المشخصة.. ثم ما لبثت أن استقرت، وفي تقديرات واعتبارات القوى الظافرة في الإسلام. وظلت تفعل. وليس سرا أيضا أن القوة الظافرة في العصور الحديثة هي قوة «الحداثة»، المقودة بقيم كبرى ومثل عليا وتصورات كونية شاملة، انتهت إلى أن تكون (ثقافة كونية) أو (كوكبية) بلغت من القوة والجراءة أن راحت تخضع كل الثقافات «الخاصة» لعملية «فلترة» في مرآة الحداثة، نجمت عنها، في ما يتعلق بالإسلام والمسلمين، صورة مبتدعة يشخص فيها هذا الدين بما هو دين العنف، والكراهية والاستبداد، والتخلف، واضطهاد المرأة، ومعاداة الحضارة والتقدم.. وجملة أخرى من القيم السالبة التي أعادت إنتاج صورة

قبيحة للإسلام في «المخيال الجمعي» الكوني.

وفي العقد الأخير من زمننا المعاصر، قدمت مشاهد القتل والسبي والذبح والخطف والعنف والتفجير الذاتي، والغيري، مادة خارقة أسهمت في إحداث مزيد من التطوير الخطير في الصورة المتداولة، وقدمت الأسباب والمسوغات «الإقناعية» القوية لتعزيز «الصورة العبثية» الطاردة للرؤية «الإنسانية» التقليدية وللحضور الأخلاقي والجمالي للإسلام وللعلم.

نعلم حق العلم أن الصورة مزيفة، غير حقيقية، وأن الشاذ يجور على الأصيل، وأن الأقلية تتحكم في الأغلبية على نحو خارق. ونعلم أيضا أن عقلاء الإسلام والمسلمين ينهضون في وجه الانتهاكات الصارخة لهذا الدين، ويبذلون ما في وسعهم الجهد لمقاومته. لكن هذه القوى «العاقلة»، الناعمة، لا تملك أسباب مجابهة هذه الانحرافات، المسلحة بالحديد والنار والعنف الأقصى و«الإسناد» الخارجي. كما أنها غير مالكة للحجة «النصية» الكافية لمقاومة دعاوى هذه الحركات القتالية المتصلبة، التي تحتج وتتعلل هي أيضا بالنصوص الدينية وبالأحكام الفقهية التي صدرت عن بعض فقهاء الإسلام، واحتلت مكانها في «المدونة الفقهية» الإسلامية التاريخية. ثم إن كل «فرق الإسلام» الحديثة تتعلق، بشكل أو بآخر، بما يسمى «الإسلام السياسي»، في حالة التصلب والشدة، أو بالإسلام بمنظور سياسي-اجتماعي، في حالة الوسطية والاعتدال. ويبدو أنه بات يستعصي على المسلمين المعاصرين أن يتمثلوا دين الإسلام خارج الإطار السياسي، وهو الإطار الذي تمثلته وخبرته أنظمة الحكم الدنيوية نفسها، أعني أنظمة «المُلك العضوض»، منذ الأمويين والعباسيين إلى آخر العثمانيين، الذين يراد اليوم إحياء نظامهم «السلطاني» من جديد. لا يعبأ المسلمون كثيرا أو قليلا، بما سأسميه «النواة الجوهرية العميقة» لدين الإسلام، بما هو دين تمديني، إنساني، أخلاقي، «رسالي»، جمالي.. ويتوهمون أن رسالته النهائية وغائيته القصوى تكمن في القوة المادية وفي تحقيق الغلبة، وقيادة العالم، واستئناف «الإغراء الإمبراطوري»، ويتصورون أن هذه القيادة قيادة مادية، سياسية، قتالية أو «جمالية» مشخصة، وحين ينتهون إلى وهدة الصراع العسكري العنيف الشامل، لا يدركون أنهم يلقون بأنفسهم وبالإسلام نفسه في التهلكة؛ لأنهم في حالة جهل غير مقدس، ولأنهم لا يدركون أن قوة الإنسان الحقيقية تكمن في قوته الأخلاقية المناقبية والجمالية المبدعة، وأن جاذبيته ومستقبله وسحره تقع في هذه الدائرة بالذات لا في أية دائرة أخرى.

البحارة المسلمون الأشاوس، الذين سبقوا كولمبوس إلى (العالم الجديد) بخمسة قرون، يقدمون لنا درسا بليغا في «جماليات الإسلام» الفذة وفي الوجه البديع لغائيات هذا الدين، التي تشخص دعاوى القوة والاستعلاء والإغراءات السياسية، في قبالتها، «صغيرةً»، «فانية»، مبذولة. فلماذا.. ولماذا.. ولماذا.. نهجر ونحتقر هذه الغائية الخارقة، ونستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير!!


صدر حديثا
محمد حمزة
الحديث النبوي
ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث
المركز الثقافي العربي
مؤمنون بلا حدود

الإسلام مرسُوماً: عقول كاريكاتورية!!



بقلم : سامي عبد العال

باحث مصري متخصص في فلسفة اللغة

شرُّ البليةِ ما يضحك. أما الأكثر إضحاكاً أنْ تتمنى «عملاً» تَجَاوزَ البليةَ نفسها خلال لحظةٍ حرجةٍ بامتياز. لكن دعونا نترك العنان لهذا التمني الآن: ليتني كنتُ رساماً كاريكاتورياً. ليس لأخُط رسوماً مسيئةً لأحدٍ، ولا لأُثير إغارةً على الصحف، ولا لأملأ التلفاز برصاص معركة جهادية كالتي حدثت بباريس؛ لكن حتى أستطيع فقط اكتشافَ السرِ وراء صور(محض صور أيا كانت) تدفع إلى استنفار جموع المسلمين كالطوفان. صُور تُطلَّق ليلا، فإذا بالمسلمين نهاراً يجوبون شوارع العالم الإسلامي والغربي بحثاً عن الفاعل، ولو كانَ بمنأى عنهم آلاف الكيلومترات. يفتشون هنا أو هناك، فتحدُوهُم كلُّ المعاني الأثيرةِ لدينا: مثل فزعة الجهاد ورغبة الزود عن حياض الإسلام والثأر لرموزه الكريمةِ التي جُرِحت دلالتُها. هم يفعلون ذلك بمنتهى البراءة التي تكفل انتهاكاً غيرَ بريءٍ لجميع الحدود المحتملةِ!!

> أفهم أن حبَّ النبي الكريم جزء من الإيمان غير أن قتلاً باسمه لا أعلم أين يُصنف؟!

الرأي هنا ليس هُجوماً على أحدٍ ولا دفاعاً عن غيره، لكنه يثير أسئلة مرتهنة بكوننا دوماً نعبر عن أنفسنا بردود أفعالٍ أكثر انفلاتاً من الأفعال. وبخاصة إذا علمنا أننا لم نطرح فعلاً إيجابياً، حتى يأخذ الآخرون خطوةً إلى الوراء تقديراً لأصحابِ الفعل. إنما في الأغلب نتعامل مع التبرير كما لو كانَ حقيقةً؛ وهو ليس إلاَّ إساءةً لنا ولما نُدافع عنه، إلى أنْ أصبحت التبريرات سبيلاً لتأجيل كيف نتصرف بمسؤوليةٍ إزاء ما يعترضنا من مشكلاتٍ. وأقرب الأمثلة على ذلك، حالة الرسوم

المسيئة للرسول الكريم؛ تركنا الموضوع يتصاعد وكانت بدايته صُوراً مرسُومةً، عن مؤامرةٍ أم لا... لسنا ندرى، لكن هذا ما حدث. فظهر الرد المتهجِمُ على الصحيفة الفرنسية بذات التشددِ، وانطلقت التبريرات الطائشة من جميع الاتجاهات فوق سماء باريس.

أليست هذه ظاهرةً جديرةً بالتأمل الخجُول؟! صورٌ نجحت فيما لم ينجح فيه طوال التاريخ الإسلامي مُصلِّحون وفقهاءٌ ومجاهدون وتنظيماتٌ ونظريات قانونية وأيديولوجية؛ أي حركت أجساداً وهمماً مترهلةً من تردي الأوضاع الفكرية والسياسية في العالم الاسلامي. صور أبرزت فشل تراث المعتزلة ومؤلفات ابن رشد وفتوحات ابن عربي وجهود الأفغاني وأفكار محمد عبده وتجديد إقبال وتحليلات الجابري وقراءات أركون، ناهيك عن إحباطها لكل عمليات الترقيع الحديثة والمعاصرة لحالنا الراهن.

وأتخيل أنَّ الصورَ نجحت، حيث تتقهقر آفاق التجديد الفكري التي تملأ صفحات العالم الافتراضي. فقط صور ساخرة أشعلت العواطف المقدسة، وجيشت الأحاسيس واستنفرت الغرائز فتكاً بمرتكبي إثم التصوير. رسوم هزلية أعادت المسلمين- على صفحات التواصل الاجتماعي- إلى عصرهم الذهبي وإلى زخم المعارك الجهادية الكبرى كالقادسية وعين جالوت وحطين!!. أهذا هو الإسلام السمح؟! أهذه عقول تحمل آخر الرسالات السماوية؟! أهؤلاء أتباع من قال فيه القرآن: «ولو كنت فظاً غليظَ القلب لانفضوا من حولك»؟! بينما هم عنوان للموت وباسم من جاءت الآية في حقه!! أفهم أن حبَّ النبي الكريم جزء من الإيمان غير أن قتلاً باسمه لا أعلم أين يُصنف؟!

> **المسلمون المتطرفون هم الصور الساخرة من دينهم، وهم أصحاب الرسوم ذاتها**

في أي مكانٍ تم ذلك؟، في قلب أوروبا المسيحية. إذن، تلك هي نكاية الفخر الذي لا يدانيه فخرٌ ولا بالأحلام؟! ليس بالأحلام كما أتوهم. بل يا لها من مفارقة صارخة، جاءت حادثة «شارلي إيبدو» في معقل التنوير الأوروبي ذاته. أليس هذا «فخراً عبوساً» لكل مسلم يفهم الإسلام حقيقةً؟! ما معنى أنْ يطأ بعض المسلمين أوروبا، وقد حملوا أسلحةً إلى عمق باريس؟!. فتسحق أصابعهُم عظام رسامين لا يمتلكون سوى ريشة وخيال عنصري أو حتى مؤدلج فليست هذه هي القضية. أصابع إسلامية لم تحمل حضارةً ولا كتاباً إلهياً ولا رحمةً للعالمين كما جاء في القرآن!!. أقول ما معنى ذلك، وقد كتب رفاعة الطهطاوي «تلخيص الإبريز في تلخيص باريس»؟ إذن لم يكن ذهباً ما لخصه صاحب الكتاب. إما أنَّه ذهبٌ غير حقيقي (قشرة)، ولكن شرحه بمزيد من الألمعية فلم يؤثر فينا بما يكفي. وإما أنَّه حين انتقل إلينا استحال تراباً فكانت هذه نتيجته.

هل الجهاد أنْ نسْخر بالقتلِ كما سخِروا من إسلامنا بالرسوم المسيئة؟ قد يقول أحدُهم، ليست الصور بحدِ ذاتها هي فتيل المعركة. لكن ربما هي رغبة هؤلاء المسلمين في إحياء التضامن الإسلامي أو إيجاد هدف بعيد يسعون وراءه!!. إذا كانَ الوضعُ كذلك، لماذا الصورُ بالذات تثير رائحةَ الدماء والحرق والتنكيل بالرسامين أحياءً ومقتولين؟ وهل الصورُ لها تلك الطاقةُ المؤثرة على المسلمين عن بُعدٍ إلى هذا الحد، حيث تدفعهم إلى تجاوز الحد نفسه لمداهمة «أوكار الكاريكاتور»؟ بالأمس القريب جرى التصرف نفسه مع صحيفةٍ هولنديةٍ، حين أشعلّت نيران الغضب والاحتجاج والاحراق بأصنافه على امتداد العالم الإسلامي من المغرب العربي إلى باكستان، واليوم المشاهد نفسها مع صحيفة «شارلي إيبدو»، فخلّفت أكثر من عشرين ضحية بين قتيل وجريح!!

إذا كان الأمرُ كذلك مع إرادة المسلمين، فلنتحول جميعاً إلى رسامي كاريكاتور، على الأقل كي ندفع جموعَ الناس نحو العملِ بالوسيلةِ نفسها. أو ليس العملُ أو الإنتاج جهاداً هو الآخر؟! لماذا نناقش تطوير التعليم وتحديث المجتمعات الإسلامية وإعادة قراءة التراث، وصياغة برامج تنموية وبناء الدولة الحديثة وغرس ثقافة الديمقراطية في تربةِ العالم العربي/ بينما أثبتت الصورُ خلال أيام أنَّ كلَّ هذا خيطُ دخانٍ، وأنَّها صور – كما أراها تلّوح الآن- تقف مزهوة بما فعلت (رغم إساءتها المزرية)؟ بالفعل أقبل الناسُ في أنحاء العالم على مشاهدتها واقتنائها، وطالبت صحف دولية بإعادة نشرها على نطاقٍ واسعٍ.

حقاً الصور المسيئة وردود أفعالنا هي برامج التنمية الاجتماعية والسياسية الجوكر في حياتنا الإسلامية الراهنة!!. تلك الصور، رغم سخريتها المزرية، وأقول هذا أكثر من مرة، شككت المتابع. من هم أصحاب العقل الكاريكاتوري ابتداءً؟! الرسامون أم المسلمون المستنفرون؟! فالرسومُ ساخرة وبغيضةٌ ولم يستنكف أصحابها الإعلان عن ذلك وتم نشرها بالفعل، لكن بأي مبرر نكون نحن كاريكاتوريين إلى درجة الإضرار بأنفسنا؟! ليس رسماً بل بالحالة العقلية والسياسية التي نعيشها طوال تاريخنا القريب والبعيد.

العجيب، أننا حوَّلنا الإسلامَ إلى حالة كاريكاتورية فعلاً لا مجازاً، جعلناه وضعاً ثقافياً وفكرياً محل سخرية البشر من أقصى الأرض إلى أدناها. ولو فهم المُتهجِمون على صحيفة «شارلي إيبدو» إسلاماً في قلوبهم- لو كانوا صادقين- ما فعلوا فعلتهم، وإن أُسيء إلى رسولهم الكريم كما تُظهِر الصور. لقد نالوا هم من الإسلام كما لو لم ينل منه عدو على مر العصور الحالكة والأشد إمعاناً في محاربته، لم يفهموا ماذا يعني مستقبل بدون إرهابٍ للإسلام، بدون قتلٍ ولا تخويفٍ، كما فعل نبيه بحكمةٍ حين قال لأهلِ قريش: «اذهبوا فأنتم الطلقاء؟». لماذا لم ينل منهم، رغم أنَّهم كانوا أشد سخريةً من رسامي «شارلي إيبدو»؟!

لقد أظهر هذا الوضع السلبي جملة تناقضات واضحة:

بدلاً من الدفاعِ عن الإسلام بتطوير تراثنا الفكري والثقافي، أصبحَ المسلمون رسامين ساخرين منه قبل غيرهم. المسلمون المتطرفون هم الصور الساخرة من دينهم، وهم أصحاب الرسوم ذاتها. من أجلهم رسمت، وبفضلهم انتشرت كالبرق. لم يفعلوا شيئاً جدياً لتنمية مجتمعاتهم ولا للمساهمة في التخلص من الجهل. فأيها كانت صوراً مسيئةً للرسول الكريم: أنْ يغُط أتباعُه نائمين حضارياً، حتى بلغ شخيرُهم عنان السماء أم أنْ يخُط رسامون أشكالاً كاريكاتورية له؟! أيها أخف وقعاً، رغم خطأ المقارنة والنتيجة؟!

كانت المفارقة أنَّهم يجاهدون في باريس، رغم بؤسهم اليومي وفقرهم المدقع. وكأنَّهم يقولون لأوروبا ليكن علينا الدور في الاضطهاد. نحن فجرنا صحيفة «شارلي إيبدو» وأنتم عليكم ملاحقتنا غداً.

وقد حدثت في الأيام الأخيرة بعد الحادث تهديدات لبعض الجاليات المسلمة.

لم يفهم المسلمون حتى الآن، وضع الحريات وبخاصة حرية التعبير في أوروبا، ولم يحاولوا الفهم حتى لو كانت صورُ التعبير مسيئة، وهي كذلك كما نقول. تعاملوا مع تلك الحرية كأنَّهم في بلدانهم. ألم يتعلموا شيئاً من المناخ الأوروبي غير التكفير والقتل اللذين حملاهما في جعبتهم من خطابات الإقصاء والإرهاب الديني؟

كان بالإمكان أنْ تمر الرسوم مرور الكرام؛ فلم تكُن هي الأولى، ولن تكون هي الأخيرة، ولكن المتطرفين حولوها إلى حادثة عالمية، أحيت أرضاً تعادي الإسلام وأعادت إلى أوروبا حالة الإسلاموفوبيا؛ أحيانا السكوت عن الإساءة أبلغ من الرد، ولا سيما إذا جاء متهوراً وعنيفاً.

لم يتعلم المسلمون من تاريخهم الديني شيئاً؛ فبعد أن حورب الرسول الكريم سخريةً وإيذاءً جسدياً ومعنوياً، وتحرش به الصبية ناهيك عن الصدود، لم يأمره الله برد الإساءة بإساءةٍ، ولا بشن حربٍ على هؤلاء الذين عنفوه، إنما أعطاه الله طريقاً روحياً للصفاء والسمو؛ فكانت رحلة الإسراء والمعراج في العام نفسه الذي أُذي فيه. كأنها تقول إذا وقعت إساءة، فهناك الله الأسمى والأعظم، كما أن العالم ليس فقط أرضاً تحت أقدامنا.

صحيح، جاء في القرآن بوضوح: «من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»، إلا أنَّ المتطرفين انتهكوا تعاليم الإسلام قبل انتهاكهم لحقوق الغير؛ فالفن بالفن والفكر بالفكر والكتابة بالكتابة لا غير، مهما بلغت الإساءةُ إلى رموز الإسلام، لأنَّ ذلك رهان على المستقبل لا نكاية في الحاضر. وبالتالي، فتجاوُز الحاضر بالحوار معه، يقدم نموذجاً لشكل المستقبل إنْ أمكن.

ظل المسلمون يرسفون في صور العبودية للأنظمة السياسية المستبدة دونما تحريك ساكن، بينما في بلادٍ أكثر انفتاحاً أقدموا على إرهاب مخالفيهم في الرأي. فما مصير هذا التناقض الكاريكاتوري؟ وما مدلوله سوى أنَّهم ينكرون على الإسلامِ حقائقه البسيطة؟ المفترض أنهم يُخرجون أفضل ما لديهم من إسلامٍ لا أنْ يحولوه إلى قنابل متفجرةٍ. ألم يقُل نبيُ الإسلام،

كونوا كالنخل يُرمى بحجرٍ فيُلْقِي بأطيب الثمر؟ دلالة الكلام قريبة مما قاله المسيح: «من ضربك على خدك الأيمن أَدِرْ له الخدَ الأيسر»، لقد فعل المسلمون العكس: أُلْقيت عليهم رسوم ساخرةٌ، فألقوا على أصحابها موتاً ساخراً!!

كم ظهرت من صور القتل في فلسطين ولم يُستنفر أحدٌ من الجهاديين، بل اكتفوا بلطم الخدود وشق الجيوب. حدث هذا سنوات عقب سنوات، حتى كانت إبادة الفلسطينيين والعرب في دير ياسين، وفي دير البلح، وفي قانا، وفي جنين، وفي غزة، صُور وراء صُور ولم يستيقظ أحدٌ!! أين الذاكرة؟

وأخيراً، ما السر في الصور الكاريكاتورية؟

يبدو أنَّ محمد عبده أدرك السؤال منذ ما يزيد عن قرن: «ذهبتُ إلى أوروبا فوجدت إسلاماً بدون مسلمين، بينما في الشرق وجدت مسلمين بلا إسلام»، هذا هو الكاريكاتور المُسيء فعلاً. تلك هي الصور المسيئة لرسول الإسلام حقاً، والمغزى لن يكون إلا في قوله البليغ: «أتى الإسلامُ غريباً وسيعود غريباً»، فإذا كان أصحابُه قد تركوه طريداً على خرائط الدول الإسلامية، فما بالنا بتعاملهم معه في أوروبا؟ هم رسموه مشوهاً قبل وبعد سواهم، وليست حادثة «شارلي إيبدو» إلا دليلاً إضافياً في سلة التاريخ. ولسان حال الإسلام يقول، اللهم اكفني شرَّ بعض أتباعي. أما أعدائي، فأنا كفيلٌ بهم.

أنبياء بلا تاريخ...!



بقلم: عصام القيسي
كاتب وباحث يمني

يلحظ المتأمل في سير الأنبياء جميعاً وجود مفارقة غريبة، هي أنه على الرغم من الاهتمام الشديد الذي يتلقونه من أتباعهم، في حياتهم وبعد مماتهم، اهتمام يصل بعضه حد التقديس والتأليه، إلا أن أياً منهم لم يحظ بتاريخ مفصّل يتناسب مع شهرته ومقامه في أمته، بل إن جميع هؤلاء الأنبياء - باستثناء محمد - لم يثبت وجودهم التاريخي بأية وثيقة من وثائق التاريخ، خارج الكتب المقدسة، وهو ما دفع بعض فلاسفة عصر الأنوار للشك في وجودهم التاريخي، واعتبارهم شخصيات أسطورية مصنوعة لأغراض قومية خاصة!. وحتى تلك القلة منهم التي حظيت بسيرة تاريخية في نصوص الكتابات المقدسة - كإبراهيم وموسى وسليمان وعيسى - لم يكن حظها من التاريخ كبيراً، فقد أهملت رواياتها الكثير جداً مما يحتاجه القارئ لمعرفة هذه الشخصيات. فما يعرفه الناس عن المسيح عيسى - مثلاً - لا يكاد يتجاوز مجموعه - في العهد الجديد - السنوات الثلاث!.

> إن حجم القصور والتشويش اللذين ألما بالسيرة النبوية يحتمان القول بضرورة إعادة كتابتها، وهي ليست عملية مستحيلة بالطبع

ومع أن النبي محمد (ص) قد خرج من دائرة الشك التاريخي عند الجميع، إلا أنه - كذلك - لم يحظ بسيرة وافية. ويعجب المرء حقاً لحجم القصور الذي يلمسه في مدونات السيرة النبوية المعروفة؛ سواء ما كان منه متعلقاً بجوانب النقص والإهمال، أو ما كان منه متعلقاً بجوانب المعقولية والصدق. فباستثناء شذرات محدودة عن فترتي الطفولة والشباب، فإننا نجهل جهلاً تاماً هذا القطاع الكبير من حياة النبي محمد: من هم أصدقاء طفولته؟، ما الوقائع التي شكلت مزاجه وثقافته؟، ما التيارات الدينية والثقافية

التي سادت بيئته وعصره؟، كيف كان يتأمل الوجود من حوله؟، كيف كانت علاقته بالفنون والآداب والمرأة؟ ما الأسئلة الوجودية التي كانت تشغل ذهنه، وكيف كان ينفعل بها ويجيب عنها؟ ما الانطباعات النفسية والذهنية التي حملها من زيارته الأولى للشام؟، إلخ.

بل إن القصور قد طال ما هو أقرب هدفاً للمؤرخين من ذلك، إذ لم يحقق المؤرخون بيانات شخصية حميمية، كتاريخ ميلاده وعدد زوجاته وأسمائهن، وعدد أولاده وبناته وأسمائهم. ولم يحققوا في مسائل ذات خطورة بالنسبة إليه وإلى المسلمين كافة، مثل تفصيل الضمانات الموضوعية التي كان يتخذها لحفظ القرآن الكريم: ما مصير الصحف التي كان يأمر كتاب الوحي بكتابتها؟ كيف كان يحفظها؟ ما سرّ هذا الترتيب للقرآن الكريم؟ ما موقفه من الآيات المثيرة للتأمل والجدل، كالحروف المقطعة في أوائل بعض السور، وآيات العرش والكرسي، وآيات المحكم والمتشابه، وآيات النبوءة بزوال إسرائيل، وما شابه ذلك؟ ما موقفه من حساب الجمل؟ ما موقفه - أو علاقته - بطائفة الأريوسيين المسيحية (ورد ذكرها في رسالته إلى هرقل)؟، ما هي الكتب الدينية المتوفرة في بيئته؟ وبأي لسان وخط كتبت؟ هل أسفار التوراة الموجودة بين أيدينا اليوم هي نفسها التي كانت مع يهود المدينة؟ ألم يكن هناك توراة أخرى؟!، ماذا عن إنجيل برنابا، وإنجيل الطفولة، وغيرهما من أناجيل الطوائف المسيحية المضطهدة آنذاك، هل كانت متوفرة؟، بأي لسان وبأي خط؟، إلخ.

إن حجم القصور والتشويش اللذين ألما بالسيرة المحمدية يحتمان القول بضرورة إعادة كتابتها، وهي ليست عملية مستحيلة بالطبع؛ فالمدونة القرآنية تتمتع بوثوقية تاريخية عالية، عند المسلمين وغير المسلمين، ويمكن للمؤرخ أن يستند إليها في وضع أصول السيرة وفلسفتها، كما يمكنه الاستعانة بما توفر للمؤرخين من مصادر تاريخية حديثة لم تكن متوفرة بين يدي المؤرخين الأوائل؛ سواء تلك التي قدمها تاريخ الكتب الإسرائيلية المقدسة، أو تلك التي قدمها علم الآثار الحديث. ولعل مستقبل هذا العلم يفاجئنا بما لم يكن في الحسبان. وما زال صاحب هذه السطور ينتظر خبراً على شاكلة ذلك الخبر المثير الذي نشرته صحيفة «مصر» (العدد ٣٨٠٤) في أوائل القرن الماضي (٧ يونيو (حزيران) ١٩٠٥)، ويفيد بأن: رئيس غرفة التجارة في مدينة هيدلبرج أعطى مكتبة المدرسة الجامعة هناك مجموعة من أوراق البردي مكتوبة باللغة العربية، وتحتوي هذه المجموعة على ألف ورقة خطيرة جداً يرجع بعضها إلى السنين الأولى من الهجرة. وكثير من هذه الأوراق يسفر عن أمور جديدة في تاريخ سيادة الإسلام على مصر، ولكن الأهم من كل ذلك هو العثور على ترجمة حياة النبي (ص). ويقال إنها ترجمة غريبة جداً، وأن فيها سراً جديداً يجلو شيئاً من أسرار التاريخ الغامضة»!.

> النزعة الطائفية غير قادرة على خلق مناخات تتفاعل فيها الطبقات المختلفة

إنه لا مناص من التعامل مع القرآن الكريم، باعتباره خطاباً لا مجرد نص. والخطاب - أي خطاب - هو حالة جدلية تتفاعل فيها مختلف عناصر عملية التواصل: المرسل، الرسالة، المتلقي، السياق، الشفرة، الاتصال. وكل عنصر من هذه العناصر، لا بد أن يسهم في عملية الكشف عن أسرار الخطاب وغوامضه بطريقته الخاصة. وعنصر السياق هنا هو موضوع حديثنا في هذا المقال؛ فمن المعلوم أن القرآن الكريم لم يكن خطاباً عابراً للزمان والمكان بواسطة آليات التجريد التي اتسمت بها الفلسفة، وإنما كان حالة جدلية (ديالكتيك) متنزلة وفقاً لمطالب الواقع نفسه. مما يعني أن الواقع الزمني في عصر القرآن الكريم قد أسهم مساهمة فعالة في تشكيل الخطاب، وهو ما يعني - أيضاً - أن القرآن قد منح ذلك الواقع سلطة مستقبلة على نفسه، هي سلطة التاريخ في تفسير الخطاب.

> إن القرآن الكريم لم يكن خطاباً عابراً للزمان والمكان بواسطة آليات التجريد التي اتسمت بها الفلسفة، وإنما كان حالة جدلية (ديالكتيك) متنزلة وفقاً لمطالب الواقع نفسه

لكن هذه النتيجة توقعنا في مفارقة طريفة، هي أن القرآن - بوصفه المدونة التاريخية الأكثر موثوقية في شأن السيرة - سيمنح نفسه سلطة التفسير والكشف، ولن يتبقى للمصادر التاريخية الأخرى، سوى إتمام البناء الذي هندسه القرآن نفسه!. وهذه - بالطبع - نقطة قوة لا نقطة ضعف. خاصة وأن القرآن يمنح المؤرخ مفاتيح وآفاقاً لم تخطر ببال كتاب السيرة الأوائل. ليس في ما يخص تاريخه الذاتي وتاريخ جماعته الأولى فحسب، بل وفي ما يتصل بتاريخ الأنبياء الآخرين والحضارات المجاورة أيضاً. فألفاظ مثل «بكة» و»أحمد»، التي وردت في سياق الحديث عن مكة والنبي محمد، قد تفتح أفقاً على اللغة الآرامية (تاريخها، علاقتها بالعربية، علاقتها بالكتب السماوية القديمة)؛ وعبارة مثل «وهذه الأنهار تجري من تحتي»، التي أوردها القرآن على لسان فرعون، قد تكشف سراً تاريخياً في شأن فرعون موسى، إذا ما علمنا أن رمسيس الثاني هو أول فرعون يؤسس عاصمته في شمال الدلتا، وأن فروع النيل في الدلتا آنذاك كانت ثلاثة، بقي منها فرعا دمياط ورشيد، وهو ما تؤكده المدونات المصرية الحديثة. وغيرها كثير من الألفاظ والعبارات القرآنية ذات الطبيعة الشفرية (code).

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

www.mominoun.com



بقلم: د. مصطفى النحال
كاتب وباحث مغربي

العجيب والغريب في الثقافة العربية الكلاسيكية

من المعلوم أن مصطلحي «عجيب» و«غريب»، شأنهما في ذلك شأن العديد من المصطلحات المملوءة، على المستويين التاريخي والدلالي، قد عرفا تعدّدا دلالياً عبر تطورهما التاريخي، وعبر مختلف استعمالاتهما في العديد من النصوص، وهو تعدد مرتبط بانفتاح العجائبي، بالخصوص، على السجلات الشعبية والمتخيل بكافّة مراجعه التاريخية والدينية والثقافية، مما أعطاه أنْوية وقنوات تنهض بتشغيل الحكي وتفعيل المتخيّل، حيث ارتباطات العجائبي كثيرة، إضافة إلى أنه يتغيّر بتغيّر العصور والثقافات*.

على الرغم من أن الزوج «عجيب وغريب» لا يجمع بينهما، في الأصل، أي رابط؛ فقد أصبحا من أشهر الثنائيات الاصطلاحية، وأكثرها إشكالاً والتباساً؛ ذلك أن «العجيب له وقع طريف، يحمل في طياته الظرف، وله علاقة بالحسن، ويرتبط بالمؤانسة والقعود إلى النساء ومحادثتهنّ، ويدل على زهو المرء بنفسه وبما يكون معه[١]، وبالتالي، فهو العالم الداخلي الموحي بالاستقرار. أما الغريب، فإنه يدل على الذهاب والتنحّي عن الناس والبعد والنفي والزوال والغموض[٢]، وبالتالي فهو يوحي بما هو خارجي وموحش ومرتبط بالرحلة والوحدة والغروب والزوال[٣].

لكن، حين اجتمع اللفظان، وصارا كوجهيْ العملة الواحدة، تقلّصت المسافة الدلالية بينهما، وصار «العجيب» مرتبطاً بمختلف دلالات «الغريب». وأصبحتْ لفظة «عجب»، من الناحية المعجمية، تدلّ على فعل التعجّب، من خلال التركيز على ما يثيره الشيء العجيب؛ أي على دلالات الحيرة المشوبة بالمتعة والانبهار والرغبة[٤]. أما الغريب، فهو كل ما يثير معنى الغربة والمجهول والأجنبي والنادر غير المعروف القادم من مكان بعيد.

على الرغم من أن الزوج «عجيب وغريب» لا يجمع بينهما، في الأصل، أي رابط؛ فقد أصبحا من أشهر الثنائيات الاصطلاحية، وأكثرها إشكالاً والتباساً

وقد أصبح الغريب والعجيب، في الاستعمال، يعنيان الشيء ونظيرَه، ويقود أحدهما، بالضرورة، إلى الآخر في اتجاه المعاني البعيدة عن كل ما هو محسوس وواقعي، وذلك «لأنَّ الشّيءَ من غير معدنه أغرب، وكلّما كان أغرَبَ كان



صفحة من كتاب (الحيوان) للجاحظ

*شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، مرجع مذكور، ص. 290

١- لسان العرب، مادة «عجب»، حيث نقرأ: «شيء معجب إذا كان حسناً جدّا»؛ والعُجْبُ: الزُّهُوُّ. ورجل مُعْجَبٌ: مَزْهُوٌّ بما يكون منه حَسَناً أَو قَبِيحاً. وقيل: المُعْجَبُ الإِنسانُ المُعْجَبُ بنفسه أَو بالشيءِ، وقد أُعْجِبَ فلانٌ بنفسه، فهو مُعْجَبٌ برأْيه وبنفسه؛ (...) والعُجْب: الذي يُحِبُّ محادثَةَ النساء ولا يأْتي الريبة. والعُجْبُ والعَجْبُ والعِجْبُ: الذي يُعْجِبُه القُعُود مع النساءِ».

٢- لسان العرب، مادة «غرب»: «والغَرْبُ: الذهابُ والتَّنَحِّي عن الناسِ. وقد غَرَبَ عنا يَغْرُبُ غَرْباً، وغَرَّبَ، وأَغْرَبَ، وغَرَّبه، وأَغْرَبه: نَحَّاه (...) وهو نَفْيُه عن بَلَده. والغَرْبة والغَرْبُ: النَّوَى والبُعْد، وقد تَغَرَّب؛ (...) الغريب الغامض من الكلام».

٣- انظر: وحيد السعفي، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، نشر تبر الزمان، تونس، 2001، ص. 27

٤- ثمّة ثلاثة استعمالات للفظة «عجب» في القرآن: الاستعمال الأوّل، حيث ترِد بمعنى «آيـة»، كما نقرأ في سورة الكهف، الآية 9: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا»، أما الاستعمال الثاني، فهو الذي نجده في موسى وفتاه حيث نقرأ: «قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا» (سورة الكهف، الآيـة 6). وأخيرا تتّسع اللفظة لتشمل معنى النص القرآني نفسه الذي يعتبر «عجبا»: «قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أحداً» (سورة الجنّ، الآيتان 1 و2)

أبْعدَ في الوهْم، وكلّما كان أبعَدَ في الوهم كان أظرَف، وكلّما كان أظرفَ كان أعجب، وكلما كان أعجبَ كان أبدع»[٥]، وبات مؤلّفونا، في الثقافة العربية الكلاسيكية، يرصّعون عناوين كتبهم، أو مقدماتها، بهذيْن اللفظيْن السحرييْن، انطلاقا من الوعي بالعالم الإبداعي الذي يخلقانه. لذلك، قال ابن خلدون عن كتابه: «وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبًا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيباً»[٦].

وفي مستوى آخر، فقد وجدتْ أجناس وأنواع أخرى ضالتها في استخدام هذيْن التعبيرين. وهكذا، فإن الخطاب الرحلي، مثلاً، ساعداه على استشراف الآفاق المجهولة البعيدة، والارتحال بحثا عن كل ما هو عجيب وغريب في الأقاليم النائية والأصقاع البعيدة، كالهند والصين وبحر الظلمات وجبال الواق (واق)، فضلاً عن القصص والمرويات المتعلقة بالمباني الشامخة كمنارة الإسكندرية التي عدّت من عجائب الدنيا. ثم إن كتب التاريخ وبدء الخلق وقصص الأنبياء، وكتب الجغرافيا والحيوانات إلخ، جميعهم وجدتْ في الجذريْن اللغويين وسيلة للطواف في العالم، والإحاطة بالكوْن، ووصف كائناته التي لم يتعود الناس على مشاهداتها.

وبخصوص الدراسات الحديثة، لا زالت مقاربة تزفيطان تودوروف، في كتابه مدخل إلى الأدب الفانطاستيكي[٧]، تغري العديد من الباحثين في حقل الدراسات الأدبية. لذلك لا بأس من الوقوف عند أهم نقطها.

من المعلوم أن تودوروف لم يدرس العجائبي في حدّ ذاته، وإنما تناوله في سياق اهتمامه بالجنس الأدبي الذي أطلق عليه اسم «الأدب الفانطاستيكي»، وهو الجنس الذي ازدهر في أوربا خلال مرحلة تاريخية معينة تقع ما بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين. ويتميز هذا الجنس، بكون الكاتب يسعى فيه إلى إثارة حالة من التردّد لدى قارئه المحتمل، و«الضمني»، أمام ظاهرة أو حدث مثير وخارق وغريب، وإن كان ترددا عابرا ومؤقتا. وبإمكان هذا التردد أن يؤدّي إلى تفسير الظاهرة، حسب القوانين الطبيعية المعروفة. وهنا تكمن مقولة الغريب، أي كلّ ما هو نادر وغير مألوف، أو إلى وضع الظاهرة في خانة «الفوق_طبيعي»؛ أي لِما هو غير قابل للتفسير بتلك القوانين. وفي هذه الحال، ندخل إلى ما يسميه «العجائبي الصافي»، بوصفه كلّ «ما هو غير قابل للتفسير بأيّ شكل من الأشكال»[٨]، أو على الأقل حسب القوانين الطبيعية المألوفة.

> من بين كتب العجائب الكثيرة في الثقافة العربية الكلاسيكية، يحتل كتاب زكريا القزويني، عجائب المخلوقات وعجائب الموجودات، مكانة مرموقة لدى الباحثين والدارسين

فالفانطاستيكي هو ذلك التردد الذي يشعر به كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية، بينما هو يواجه حدثًا فوق- طبيعي حسب الظاهر. فالمفهوم يتحدد، إذن، بالنسبة إلى مفهومين آخرين هما الواقعي والمتخيّل. ولكي يتحقق الفانطاستيكي، لا بدّ من توفر ثلاثة شروط، أوّلها وثالثها إلزاميان، والثاني اختياري. فالشرط الأول، الذي يتصل بالمظهر اللفظي، يتجلى في ضرورة أن يدفع النص القارئ إلى اعتبار الشخوص كما لو أنهم أحياء، وأن يدفع هذا القارئ على التردد بين تفسير طبيعي وتفسير فوق طبيعي للأحداث المحكية.

أما الشرط الثاني، المتصل بالمظهر التركيبي، فيعمد فيه القارئ إلى التماهي مع شخصية معينة من شخوص النص، وذلك في نوع من القراءة الساذجة. وبالتالي يكون التردد نوعا من موضوعات الأثر. وأخيرا، فإن الشرط الثالث له علاقة بضرورة اختيار القارئ

٥- الجاحظ، البيان والتبيين، الجزء الأول، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ، ص. 62

٦- ابن خلدون، المقدمة، مصدر مذكور، الجزء الأول، ص. 6

٧- Tzvetan Todorov, Introduction à la littérature fantastique, éd. Seuil, coll. Point, Paris, 1970

من مظاهر استيعاب مصطلح «العجائبي» لمصطلح «الغرائبي»، أن المقابل العربي الذي يعطى للفانطاستيك هو «العجائبي»، بل حتى في الدراسات الفرنسية الحديثة، بات مصطلح le merveilleux، على الخصوص، اسماً جامعاً دالاًّ، في الوقت ذاته على ما يعتبر étrange وfabuleux. انظر في هذا الصدد:

Georges Jean, Le pouvoir des contes, Casterman, Belgique, 1990, pp. 51, 67

٨- Tzvetan Todorov, ibid., p. 48



یوزین کوردمز ● مرارهسی برص اوزرینه اوچ کون طلا اولنسه دفع ایدر ● شحمی
جذام ایراث ایدر ● سوککی صبی اوزرینه بغلنسه صرعی دفع ایدر ● عاجی بر اغاج
اوزرینه بغلنسه اول سنه میوه ویرمز ● جلدی اوزرینه متشنج جلوس ایتسه
تشنجی کیدر ● زبلی نصف درهم ویرلسه استسقا مرضن دفع ایدر ● عورت
زبلندن کتورسه ایدی حامل اولماز ● ولایت هند فاحشه لری کندولرده
حامل اولماق اوزره کتوردلر ● والله اعلم فهذه صورته ● ● ●



قاقم سنجاب کبیدر ● فروی سنجابدن لطیف ودی [illegible] ● کبار ایام
صیفده کیرلر ● طبیعتی بارددر ● لحمی دخی سنجاب کبی حلالدر ● حکما ایدر
قاقم کوردکی حمی یه نافعدر دفع ایدر ● محموم کیسه دخی اوزرینه اورته
باخصوص حمای ربعه نافعدر فهذه صورته ● ● ●

لطريقة خاصة في القراءة، تعبّر عن موقف نوعيّ يقصي التأويلين الأليغوري والشعري. ويستغرق الفانطاستيكي زمن التردد ينتقل القارئ، بعد الحسم في اختيار بعينه، إلى أحد الجنسين المجاورين، أي إما إلى جنس الغريب (إذا اقتنع بكوْن قوانين الطبيعة تسمح بتفسير الظواهر الموصوفة)، وإما إلى جنس العجيب (إذا قرر أنه يتعيّن قبول قوانين جديدة لتفسير الظواهر)[9].

فإلى أيّ حدّ يمكن تطبيق تصنيفات ومقولات تودوروف على النصوص الكلاسيكية ؟

يقوم تصور تودوروف أساسا على مقولة «القارئ الضمني»، فضلا عن جهل أدب العصور الوسطى للجنس الفانطاستيكي، كما حدده الكاتب، والذي ازدهر في أوربا في الفترة ما بين نهاية القرن الثامن عشر والقرن العشرين. لذلك، لم يعتمد على نصوص كلاسيكية،

٩- تودوروف، المرجع نفسه، ص. 75

يقترن «العجيب»، منذ الوهلة الأولى، بالخلق ذاته، في حين يقترن الغريب بالأحداث المفاجئة

على اعتبار أن المؤلف في الأدب القديم لم يكن يسعى، من وراء محكياته التخييلية، إلى خلق ردّة الفعل هذه التي يسميها: التردد[10]. لهذا السبب لا يمكن، في نظره، الحديث عن جنس فانطاستيكي في هذا الأدب. المؤلِّف الكلاسيكي يروي حدثا أو يصف ظاهرة خارقة. وبالتالي، فإن القارئ أو المؤلف، أو هما معا، يمكنهما اعتبار الظاهرة أو الحدث غريبين فقط، أو فوق- طبيعين أو عجيبين. صحيح أن القارئ قد يتردد في فهم ظاهرة ما (الاعتقاد في كون شارلمان قد أوقف الشمس، كما هو الشأن في أنشودة رولان، مثلا)، غير أن هذا التردد يمس الفعل لا إمكانيته.

١٠- ذلك أن خاصية «التردد» تؤدي إلى تفسير الظواهر، بينما المؤلف في الثقافة الكلاسيكية لم يكن يبحث عن خلق التردد أو إثارته. «إن الحقل الدلالي الذي يشمله المحكي العجيب يسع المعجزات والخوارق، وكل ما هو غائب وغير مألوف، ويولد الاندهاش والانبهار، ويخلق الحيرة أمام ما يحدث أمام الكائن البشري بسبب عجزه عن فهم ما يقع في حيزه من آيات وعجائب»، حمادي المسعودي «العجيب في النصوص الدينية» مجلة العرب والفكر العالمي، العددان 13و 14، مركز الإنماء القومي، بيروت، ربيع 1991، ص. 905



وفي سياق آخر، فإن لفظتي «عجيب» و«غريب» زخرت بهما كتب منتمية لأجناس وأنواع مختلفة ككتب الرحلة وقصص الأنبياء وكتب التاريخ والمؤلفات الجغرافية وبدء الخلق وكتب العجائب. فقد سعى هذا النوع من المؤلفات إلى تصوير العجائب والغرائب تصويرا دقيقا، وتفخيمها وتعظيمها حتى تتجلى عظمة الخالق من خلال عظمة مخلوقاته، حسب تعبير الجاحظ في كتاب الحيوان، وينطلق لسان المرء بالتسبيح[١١]. وقد شكلت هذه الكتابات، على اختلاف مشاربها، أدبا غنيا ومتنوعا يحفزه الإيمان ويمتزج فيه الديني بالعلمي، ويختلط فيه العربي بالدخيل، ويتمازج فيه الواقعي بالمتخيّل، حتى بات صورة من صور النظام الفكري العربي الإسلامي الذي لا سبيل إلى دراسته دراسة شاملة ومتكاملة إلاّ من خلال مساءلة كلّ صوره ومكوناته ومستوياته.

منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، ظهر كتاب أخبار الصين والهند، كما ظهر خلال القرن الرابع الهجري كتاب عجائب الهند وكذا مروج الذهب للمسعودي، وبعده الغرناطي ثم القزويني وابن الوردي وكتب قصص الأنبياء التي يشكل الثعلبي ذروتها، بل حتى الطبري في تاريخه والجاحظ في حيوانه لم يفلتا بدورهما من سلطة العجائبي.

غير أنه، من بين كتب العجائب الكثيرة في الثقافة العربية الكلاسيكية، يحتل كتاب زكريا القزويني، عجائب المخلوقات وعجائب الموجودات، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، مكانة مرموقة لدى الباحثين والدارسين. فهذا الكتاب يشتمل، فضلاً عنْ جمعه ذخيرة من العجائب والغرائب، كغيره من المؤلفات في هذا المجال، على مقدمة «تنظيرية» تناول فيها القزويني لفظتيْ «العجيب» و«الغريب» بالدرس، ونظر إليهما نظرة مختلفة عما جاء عند غيره. ففي الوقت الذي كان فيه الفصل بين «العجيب» و«الغريب» منعدما في المؤلفات السابقة، سعى القزويني إلى الفصل بينهما فصلا واضحا، وحمّل كلاًّ منهما معنى خاصا لا نجده في الآخر. ومن ثم،

١١ - القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، بهامش كتاب حياة الحيوان الكبرى للشيخ كمال الدين الدميري، الجزء الأول، دار الفكر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص. 9

فإن العجيب عنده «حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء، أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه. مثاله أن الإنسان إذا رأى خليّة النحل، ولم يكن شاهده قبلُ لكثرته، حيّره لعدم معرفة فاعله»[١٢].

أما الغريب، فهو «كل أمر عجيب قليل الوقوع، مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة (...) من ذلك معجزات الأنبياء (...) ومنها كرامات الأولياء الأبرار (...) ومنها أخبار الكهنة والكهانة (..)، ومنها اختصاص بعض النفوس من الفطرة بأمر غريب لا يوجد مثله لغيره»[١٣].

وعلى الرغم من أن الحدود القائمة، للفصل بين «العجيب» و«الغريب» تبدو واهية، فإن أمْرًا مهماً يمكن استنتاجه من خلال هذين التعريفين، حيث يقترن «العجيب»، منذ الوهلة الأولى، بالخلق ذاته، في حين يقترن الغريب بالأحداث المفاجئة. ذلك أن خليّة النحل أو النمل، وتعاقب الليل والنهار، وتداول الفصول، ودوران الكواكب في أفلاكها، كلها تدلّ على النظام، نافية للفساد والعماء. ويترتب على هذا النظام، بالضرورة، وجود مسيّر للكون وقاهر للعماء. فإذا امتلأت نفس الإنسان بذلك، أصابته الحيرة[١٤] لجهله بأسباب ذلك وكيفية وقوعه، فآمن وعبّر عن ذلك بالتسبيح.

بينما ينحو «الغريب» منحى آخر، إذ يتعلق بالأحداث التي تتمّ فجأة، وفي غفلة عن الإنسان، فتؤثر فيه وتؤطر حياته. إنّ «انشقاق القمر وانفلاق البحر وانقلاب العصا ثعبانا، وكون النار بردا وسلاما وخروج الناقة من الصخرة الصمّاء، وإبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى [وغيرها من معجزات الأنبياء، أحداث] مخالفة للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة [تتمّ] بقدرة الله تعالى وإرادته»[١٥]، فتؤثر في الإنسان ساعتها، فتحصل له الدهشة، فيصدق الرسالة. وهذه المعجزات وكرامات الأولياء وكهانة الكهنة وسحر السحرة، يتدخّل في حدوثها البشر، فيقرّبون إلى الناس عالم المقدّس بمعجزاتهم وكراماتهم، إن كانوا أنبياء أو أولياء، أو يقرّبون منهم عالم الجنّ والشياطين الخفيّ، إن كانوا سحرة أو كهنة. وهذا العالم أو ذاك لا يدركه الإنسان إدراكا مباشرا، وإنما عن طريق واسطة هي واسطة القصّ الذي يتدخّل ليروي له ما كان من أمر المعجزات والكرامات والكهانة والسحر، التي توقّف أغلبها إذ «اندرست بمبعث النبيّ ص»[١٦].

يتموضع «العجيب»، عند القزويني، بين العادي المتصل بالطبيعة والتاريخ، وبين الخارق الغيبي، المرتبط بالكرامات والمعجزات. وفي كل الحالات يعبّر عن حيْرة تعرض للإنسان، ولكنه، في النهاية، يخلص إلى جعل الغريب هو كل شيء عجيب قليل الوقوع، مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة، وهو بهذه التعاريف يضعنا في المسار الصحيح، نسبيا، والذي نرى من خلاله بعض المقاطع والمشاهد العجائبية التي ترد في نصوص الرحلة العربية، لأنه ينطلق من بعض النصوص الواردة، مثل معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء وأخبار الكهنة والكهانة والوقائع الغريبة في الطبيعة والإنسان، وهي لديه حقائق استثنائية، وليست مجرّد بناء تخيّلي. وبذلك يؤسس لعجائبي لا يتناقض مع الطبيعي، وإنما ينجز طبيعة ثانية، تنطلق عناصره من الغيب فوق الطبيعي واللامرئي، أو من عناصر الطبيعة الموجودة، مثل الشجرة الحاملة لأوراق مكتوب فيها الغيب، وعجائبي الحيوان والنبات والمعادن والإنسان، إضافة إلى عناصر الأحلام والرؤى وأنواع المسخ والسحر. ولا غرابة أن نلاحظ تكرار القزويني للعديد، مما جاء في التحفة، بل إنه، في أماكن متفرقة من كتابيْه، عجائب المخلوقات وآثار البلاد، لا يتردد في إحالته على أبي حامد.

يبدو «الغريب»، كما يصوره القزويني هنا، «مكاناً للحديث عن العجائبي، لكونه يتعلق بما هو

١٢- القزوييني، نفسه، الجزء الأول، ص. 7. ويضيف: «فلو علم أنه من عمل النحل لتحيّر أيضا من حيث إن ذلك الحيوان الضعيف كيف أحدث هذه المسدّسات المتساوية الأضلاع التي عجز عن مثلها المهندس الحاذق مع الفرجار والمسطرة، ومن أين لها هذا الشمع الذي اتخذت منه بيوتها المتساوية التي لا تخالف بعضها كأنها أفرغت في قالب واحد، ومن أين لها هذا العسل الذي أودعته فيها ذخيرة للشتاء ؟. وكيف عرفت أن الشتاء يأتيها وأنها تفقد فيه الغذاء ؟ وكيف اهتدت إلى تغطية خزانة العسل بغشاء رقيق ليكون الشمع محيطا بالعسل من جميع جوانبه، فلا ينشفه الهواء ولا يصيبه الفأر، ويبقى كالبرنية المنضمة للرأس ؟ فهذا معنى العجب».

١٣- القزوييني، نفسه، الجزء الأول، ص. 18. ويذكر، في هذا الشأن، أمورا قليلة الوقوع منها «سقوط ثلج أو برد في غير أوانه، ومنها سقوط أحجار من الحديد والنحاس في وسط الصواعق (...)، ومنها ما زعموا أنه يصعد من الأرض بخار لا يصيب شيئا من الحيوان والنبات إلا جعله حجرا صلدا (...) ومنها وقوع خسف بناحية من الأرض وخروج ماء أسود منها (...) ومنها ظهور نبت بأرض لا عهد للناس بوجوده هناك (...) ومنها تولد حيوان غريب الشكل لم ير مثله»، نفسه، ص، ص. 21، 22. وهذه الأمور «القليلة البوقوع»، التي لا تحدث إلا في أماكن لا يعرفها إلا الرواة، أو في أماكن ميثية، أحياناً، مدعاة إلى نسج القصص وانتشارها. انظر، في هذا الصدد أطروحة وحيد السعفي، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، مرجع مذكور، ص. 29

١٤- على الرغم من تعدد الوجوه المعجمية لمادة «عجب» في لسان العرب، إلا أن الدلالة المعجمية، هنا، لا تستجيب للمعنى الواسع والمتعدد الذي ينطوي عليه المفهوم.

١٥- القزوييني، نفسه، الجزء الأول، ص. 15

١٦- القزوييني، نفسه، الجزء الأول، ص. 18

فوق- طبيعي، كما يشكّل اللغة الوحيدة التي تسمح للإنسان بالتعبير عما يعجز عن وصفه ويصعب عليه إدراكه»[١٧].

نستخلص، من كل ما سبق، أن:

- العجائبي هو أساسا ما يعتبر غرائبيا؛ أي الحيوان النادر، والحجر الكريم النادر، والنبات الذي له شكل معيّن، وكذلك الفواكه النادرة. والغريب، بدوره، هو الأجنبي القادم من فضاء آخر، أو المنتمي إلى هذا الفضاء الآخر المتواجد في «بلاد الحرب» بعيداً عن «دار الإسلام»[١٨].
- العجائبي، أيضا، هو ما يتجاوز الإدراك، ويستعصي على الفهم. إنّ الخصائص الخفية للكائنات، ومفعولاتها، الضارة أو النافعة، تغدو موضوعاً للتعجب ومادة للاستغراب حين لا يطولها الإنسان، ولا يستطيع تفسيرَها عقله.
- يبقى مصدر كل هذه العجائب، وما تثيره من تعجّب، هي الطبيعة، التي تخفي أكثر مما تظهر. ومن ثمّ، فالعجيب هو المرتبط بالسرّي وبالمتواري.
- إن هذا التصور لمصطلحيْ «العجائبي» و«الغرائبي»، وهو تصوّر تحكّم في كتب أغلب المؤلفين العرب، في الثقافة العربية الكلاسيكية، ظلّ متحكما حتى في بعض الدارسين المحدثين. ففي الدراسة التي تقدّم بها توفيق فهد، خلال ندوة عن «الغريب والعجيب في إسلام العصر الوسيط»، ينطلق هذا الأخير، في دراسته، من تعريف القزويني، مبررا ذلك بقوله: «لقد وضعت المصطلحيْن بين مزدوجتيْن، لأنني لم أجد عبارة أكثر ملاءمة»[١٩]. وبالتالي، فعند انطلاقه من هذا التحديد، لدراسة موضوع «العجائبي في النبات والحيوان والمعادن، من خلال تحفة الألباب ونخبة الأعجاب لأبي حامد الغرناطي»[٢٠]، ظلّ سجني تعريف القزويني، ولم يعمل سوى على تقديم جرْد لهذه الموضوعات في مقالته. لكن، في الممارسة، يتم الخلط بين المصطلحيْن، وبالتالي يذوب «الغريب»، عمليّا، في «العجيب»، على اعتبار أن المخلوقات كلها عجيبة في الأصل، ولكن لكثرة مشاهدتها يعتاد الإنسان عليها، ومن ثمّ تفقد كل ما يرتبط بها من عجب. وهكذا، فإن «الإبل من الحيوانات العجيبة، وإن كان عجبها سقط في أعين الناس لكثرة رؤيتهم إياها»[٢١].

١٧- Jamel Eddine Bencheikh, L'espace de l'inintelligible: un ouvrage de cosmographie arabe au XIIIe siècle, Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Diffusion de Boccard, Paris, 1988, p. 151

١٨- المقدسي (شمس الدين أبو عبيد الله محمد بن أحمد ابن أبي بكر البناء)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1991، ص. 9. كانت النظرة إلى الآخر، في الخطابين الرحلي والجغرافي القديمين، تقوم على أسس دينية محضة، ومن ثمّ نشأ مصطلح «دار الإسلام» و«دار الحرب»، مشيراً إلى أن مفهوم دار الإسلام يعد مفهوماً ذا طابع ثقافي أكثر مما هو سياسي. وهذا الاعتبار هو الذي جعل المقدسي، يؤكد، في كتابه أنه معنيّ بدار الإسلام، أساسا، وأنه لن يكلف نفسه عناء البحث في ممالك الكفار لأنها «لم ندخلها، ولم نر فائدة في ذكرها»، الصفحة نفسها. انظر مناقشة هذا الملمح في كتاب الناقد عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2001، وخصوصا الفصل الثاني الذي يحمل عنوان «مركزية دار الإسلام في القرون الوسطى»، ص ص. 35، 68

١٩ -Tawfiq Fahd (et autres), L'Etrange et le Merveilleux dans l'Islam Médiéval, Colloque organisé par l'Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques en mars 1974 à Paris, Editions J.A, Paris, 1978, pp. 117, 135

٢٠- Tawfiq Fahd, idem, p. 139

٢١- القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، مصدر مذكور، الجزء الأول، ص. 14

إدارة التنوع الثقافي في مسلسل بناء الدولة الوطنية

بقلم : نزار الفراوي
باحث وإعلامي مغربي

بين مظهر التماسك والانسجام الذي يحرص كل نظام سياسي على تسويقه داخلياً وخارجياً، وواقع الحيوية المتزايدة للهويات الثقافية الجزئية، توتر ملحوظ بات يسائل كل الحقول المعرفية المعنية بمقاربة سوسيولوجيا الدولة ومسارات تطورها. إنها علاقة بين إطار شبه استاتيكي يراهن على إدماج العناصر المكونة له، وبين منظومة القيم والخبرات الجماعية الجهوية التي تشحذ قواها الدفاعية ضد خطر الانمحاء والتحلل، وهي التي باتت طعاما شهيا على مائدة الأيديولوجيين والمستثمرين السياسيين.

والواقع

أن هذا التوترات ظاهرة عالمية بامتياز، تشمل مختلف الجغرافيات السياسية، بغض النظر عن تفاوت مكاسبها ومراتبها في مسار التحديث السياسي. ويربط الكثير من المفكرين تفاقمها باحتدام ضغوط العولمة بفعلها التوحيدي التنميطي الذي يفرز وعيا خصوصيا مضادا، ورد فعل احترازي ضد الرياح العولمية المحملة بأنماط جديدة للإنتاج والتبادل وأنظمة محدثة للقيم والتفكير، تندمغ جلها بعلامة الصنع الغربي والأمريكي خصوصا[١]. وحين يجاور هذا التوتر اختلالات ومظالم سوسيو ثقافية وسياسية، تنفتح هوامش خصبة لاستثمار معطيات ذات طابع ثقافي وحضاري وتحويلها إلى قاعدة، إما لنضال سلمي أو عنف سياسي منظم ضد «دكتاتورية الدولة الوطنية».

انبعاث الهويات في وجه الإدماج السياسي القسري

تعد الهوية الثقافية من المفاهيم المركبة التي تثير توجس المشتغلين بالعلوم الاجتماعية بفعل التشوهات والانفجارات الدلالية التي كانت موضوعا لها، والتي جعلتها مفهوماً منفلتاً شديد الحركية، وفي متناول التوظيفات الأيديولوجية والإعلامية بتبسيطاتها واختزالاتها الكثيرة. لكن هذا لا يمنع من تقديم بعض التعريفات الإجرائية، من قبيل اعتبارها الحصيلة المشتركة من المعتقدات الدينية واللغة والخبرات المعرفية، والرصيد الجماعي من الفنون والآداب والتراث والقيم والتقاليد والعادات والأخلاق والتاريخ والوجدان، ومعايير العقل والسلوك، وغيرها من المقوّمات التي تصنع تمايز جماعة إنسانية عن غيرها، وهي بالتالي مجموعة سمات ثقافية يتأسس عليها شعور الفرد بالانتماء إلى جماعة مخصوصة، قومية، أو دينية أو عرقية أو غيرها، وعليها أيضا، تتبني قاعدة التضامن الجماعي ضد الآخر، «المختلف»، و«الغازي»، و«المتربص».

ويبدأ التوتر بين الهوية والدولة القومية، حينما تصبح مقومات الهوية موضوعاً للاستثمار والتعبئة من جانب نخب سياسية أو ثقافية للدفاع عن موقع الجماعة، إما داخل حدود الدولة الواحدة كما هو الأمر بالنسبة لوضع الأقليات المحلية، أو على نطاق إقليمي أو دولي بالنسبة لجماعات تتجاوز جغرافيتها حدود الدولة الواحدة.

تشكل الحركات الثقافية ذات الطابع الديني أو العرقي اليوم، مظهراً جديداً للتمرد على البنيات السياسية والحدود الجيوسياسية التي قامت عليها الدولة الحديثة والنظام العالمي المعاصر، وكان بعض رواد النظرية السوسيولوجية على قناعة بأن مسلسل التحديث السياسي سيفضي تدريجيا إلى محو الخصوصيات العرقية والإثنية، وتذويب المجموعات الأقلية داخل الجماعات الوطنية المشكلة داخل كل دولة، في سياق الانتقال من الانتماء الجزئي إلى الانتماء الكلي. فكما قال المفكر الفرنسي كوندورسي: «لا يولد الفرد مواطناً، بل يصير كذلك من خلال التعليم والتنشئة السياسية». ومن هذا المنطلق، كان انتفاض الأقليات العرقية في أوروبا بداية التسعينيات مفاجأة لأغلب المشتغلين بالعلوم السياسية، ذلك أن النماذج التي طرحها هؤلاء حول تطور الحساسيات القومية داخل النسيج الاجتماعي، كانت تتوقع حدوث انحسار تدريجي في الولاءات الجزئية مع تقدم سبل الاتصال داخل الدولة الواحدة، حيث ينصهر جميع السكان على اختلاف انتماءاتهم ليكونوا مجتمعاً واحداً[٢].

١ السيد يسين: الهوية في مواجهة العولمة. «الاتحاد» الإماراتية، ٨-٦-٢٠٠٦

٢- Rudolfo Stavenhagen: the éthnicity question. conflicts, development , human rights. UN university press. ١٩٩٠; p: ٤٨٨



وكان المتوقع أن يؤدي هذا الانصهار إلى تمازج وظيفي جديد في شكل طبقات مجتمعية بدل التكتلات العرقية التقليدية، غير أن العقد الأخير من القرن العشرين أبرز عدم إمكانية تعميم هذا التحليل بالنظر إلى بؤر الانفجارات المتعددة ذات الأساس الإثني والعرقي والثقافي المحلي.

تشتغل الحركات العرقية في بيئة دولية جيوسياسية محفزة يميزها عدم التطابق بين الأطر الدولتية والوحدة الإثنية، ففيما يناهز عدد الدول ٢٠٠ وحدة، يقدر عدد المجموعات العرقية في العالم بالآلاف (بعض الدارسين يحصي ما يقارب ٧٠٠٠ مجموعة عرقية). في أوربا الوسطى والشرقية، قمعت الأنظمة مطالب الأقليات إلى جانب باقي أشكال

المعارضة السياسية، خدمة لهدف تعزيز التماسك الأيديولوجي الوطني والوحدة في مواجهة المحيط الرأسمالي المعادي، لكن مع انهيار الإمبراطورية السوفياتية وباقي الأنظمة في المعسكر الشرقي، طفت على السطح من جديد إشكالية القوميات التي أسفرت عن حروب في غاية العنف أحيانا، كما أظهر ذلك الانفجار المسلح الذي عرفته جمهوريات يوغوسلافيا السابقة. أما في إفريقيا، فإن النزاعات العرقية التي تمزق القارة، ليست إلا فعلا انعكاسيا للاستراتيجيات الاستعمارية. فسياسة «فرق تسد» والتلاعب بالخرائط القبلية لتدعيم السيطرة من لدن البريطانيين والفرنسيين، أفضيا في إطار حكومات ما بعد الاستقلال إلى أن تصبح القبلية المستند الأول للسلطة السياسية. وها هي القارة الإفريقية تعرف منذ بداية



تعد الهوية الثقافية من المفاهيم المركبة التي تثير توجس المشتغلين بالعلوم الاجتماعية

التسعينيات من القرن الماضي تمزقات درامية في أنسجة العقد الاجتماعي الفتية بعدد من المناطق: البحيرات الكبرى، القرن الإفريقي...حيث تعبر حقائق التوزيع الإثني والقبلي عن تحديها للحدود الموروثة عن الاستعمار ذات المنظور الاستراتيجي البراغماتي.

وتشمل دينامية الانفجار الهوياتي دولاً عديدة في القارة الآسيوية وأمريكا اللاتينية، بل إن الديمقراطيات في أوروبا الغربية كما في أمريكا الشمالية، أضحت تواجه مخاطر حقيقية لصعود الحساسيات الإثنو لغوية، تدفع أحيانا في اتجاه الخيار الانفصالي، كما هو الحال بالنسبة للباسك في إسبانيا، وإقليم كيبيك في كندا الذي كاد فيه الاستقلاليون أن يظفروا بفرصة الانفصال خلال استفتاء قومي سابق، وكذلك شأن الفلامان في بلجيكا.

قد يأخذ الحيز الجغرافي للتعبير الهوياتي المتمرد طابعا محليا يغطي جزءا من التراب الوطني، كما قد يأخذ بعداً فوق- قومي يشمل أكثر من دولة، حسب نطاق امتداد المجموعة الإثنية أو القبلية. والغالب أن تنطلق هذه النزعات من نطاق محلي لتتطور إلى حركات عبر قومية، بفعل آليات للتضامن والدعم عبر الحدودي بين مكونات المجموعات، الأمر الذي يخلق خرائط سياسية جديدة يتحكم فيها المحدد الهوياتي الإثني أو القبلي، وتفرغ الحدود السياسية المعترف بها من لدن المجموعة الدولية من معناها.

الاستثمار السياسي في إخصاب الخصوصيات

الهوية الثقافية بمختلف تعبيراتها مادة خام كامنة، يقتضي إدماجها في ساحة التدافع أو المطالبة السياسيين وجود «مستثمرين» من المثقفين والسياسيين وفاعلين في المؤسسات الاجتماعية القائمة من القادرين على التوظيف السياسي للخصوصيات السوسيو ثقافية. وتتجح هذه الاستراتيجية حينما تتوفر الظروف السياسية والاقتصادية المساعدة. ففي الغالب، وكما يؤكد ذلك ردولفو ستفنهاغن في كتابه «المسألة الإثنية» (١٩٩٠)، «لا ترجع الفورة الإثنية التي يعيشها العالم المعاصر فقط إلى أسس ثقافية ثابتة وصراعات قديمة، بل تتغذى أساسا على الفوارق البنيوية في المجتمع، والاختلالات الناتجة عن علاقات الهيمنة والاستغلال الاقتصادي». هذه الملاحظة بارزة في الحالة الإفريقية، حيث يرتبط انفجار الهويات بفشل مسلسل التنمية السياسية والاقتصادية الذي يعبر عن نفسه باستمرار في الارتباط بين الأصول الإثنية والقبلية،

تؤكد تجربة القرن ٢٠ أن الأمة وجدت لتبقى، فالقومية صمدت واستطاعت الاستمرار في وجه حروب مهلكة



وفرص السيطرة على الموارد السياسية والاقتصادية. ففي إطار كهذا، تصبح العودة إلى الجماعة الطبيعية قبل السياسية أداة لتغيير الوضع القائم، كما حصل في بوروندي ورواندا[٣].

أما في أوروبا الوسطى والشرقية، فإن فشل الأنظمة الديموقراطية الحديثة القائمة على أنقاض الشيوعية في إشباع الحاجات الأساسية الاقتصادية والثقافية، وفي تغطية الفراغ الأيديولوجي، دفع الأفراد والجماعات إلى الارتماء في أحضان مرجعيات تقليدية للتكتل وتحويلها إلى أطر للفعل السياسي. وهكذا خسرت الديمقراطية عدة جولات أمام الرغبة في الانفصال بناء على الخصوصية الإثنوثقافية. فحين تقديم استقالته كرئيس دولة تشيكوسلوفاكيا في يوليوز ١٩٩٢، قال الكاتب المسرحي فاكلاف هافل تعقيباً على انفصال التشيك عن سلوفاكيا: «لا أريد أن أكون كابحا للتطور التاريخي، فالضغوط من أجل

إن النزاعات الأكثر خطورة وفقا لأطروحة صمويل هنتنغتون حول صدام الحضارات ستقع على حدود الفصل بين التكتلات الثقافية الكبرى

٣- Pierre de Senarclens: la politique internationale. Armand colin; paris; ١٩٩٢; p: ١٢٣



بروز المجتمع السلوفاكي بدت أقوى مما كنا نعتقد نحن الفيدراليون». وفيما كانت الأزمة اليوغوسلافية التي انتهت بتمزق الفيدرالية بادية في الانتخابات الحرة لعام ١٩٩٠، والتي أضعفت التشكيلات اللاثكية المعتدلة ومتعددة الأعراق، أبرزت هذه الاستحقاقات قوة الأحزاب القومية المتطرفة داخل المجتمع البوسني، بل إن المجتمع الدولي عبر اتفاقيات دايتون، وإن حافظ شكليا على حدود البوسنة، إلا أنه زكى تقسيما إثنيا للجمهورية[٤].

إن تجربة القرن ٢٠ تؤكد أن الأمة وجدت لتبقى، فالقومية صمدت واستطاعت الاستمرار في وجه حروب مهلكة فضلاً عن نصف قرن من الحكم البلشفي والشيوعي في الاتحاد السوفياتي وشرق أوروبا[٥].

وبالطبع، فإن العالم العربي ليس استثناء من هذا المشهد، فمشاريع بناء وترسيخ الدول القطرية على أساس الحدود الموروثة عن الاستعمار لن تستطيع الادعاء بنجاحها في تدجين وابتلاع مختلف الحساسيات والانتماءات الثقافية التحتية تحت يافطة المجهود القومي لتشكيل وتدعيم اللحمة القومية.

حداثة سياسية مستوردة وخصوصيات عنيدة

أزمة الدولة الوطنية شاملة الأبعاد، ولئن كانت الحكومات والطبقات السياسية في الدول الغربية مازالت موفقة في ضبط هذه الأزمات في حدود غير مدمرة للاجتماع القومي، فإن مسلسلات الانهيار التي عصفت بالكثير من الكيانات في إفريقيا وآسيا وغيرها، يثبت فشل عولمة النظام السياسي الغربي، القائم على أساس الديمقراطية والليبرالية، وعجز الصيغ القانونية والمؤسساتية المستوردة عن تطويع المعطيات السوسيو ثقافية العنيدة للمجتمعات غير الغربية[٦]. وهكذا تندرج الاستراتيجيات الإحيائية الثقافية المتمردة على نموذج الدولة الغربية، في سياق معارضة الخطاب التوحيدي للعولمة الذي ينزع الشرعية عن التعددية والنسبية، ويعمل على تصدير المؤسسات والقيم السياسية الغربية إلى مجموع أنحاء العالم[٧].

والحال أن الاتجاه التوحيدي للعولمة والنظام السياسي الغربي ينعش قوى التطرف والتقوقع الإثني والديني، ويشجع نفور الفرد من الفضاء الدولتي وعودته إلى الأطر الجمعية الطبيعية. لقد أصبح المحلي والخصوصي منتجا قويا للمعاني والرموز التي تتيح للأفراد والجماعات التكتل والتنافس حول موقع في النظام العالمي الراهن، في إطار السعي إلى تجاوز المشروع السياسي الثقافي ذي البعد الوحيد الذي تفرضه العولمة. الصحوة التي تشهدها الثقافات الهامشية، والتي عبرت عن نفسها



٤- المرجع نفسه، ص: ١٢٤

٥- Ignacio Ramonet: géopolitique du chaos. Galilée. Paris; ١٩٩٨, p: ١٠٠

٦- بيتر تيلور وكولن فلنت: الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر. ترجمة عبد السلام رضوان وإسحاق عبيد. عالم المعرفة. العدد ٢٨٣، يوليوز ٢٠٠٢، الكويت.

٧- Serge Latouche: du fanatisme identitaire. Le monde diplomatique. Mai ١٩٩٩

من خلال استراتيجيات لتغيير الأوضاع القائمة على مجمل المستويات، فرضت نفسها، باعتبارها أداة لشجب الهيمنة الأحادية الغربية، وملجأ نهائيا للمجموعات البشرية المستبعدة إلى هوامش النظام العالمي.

وهكذا أنجزت الإحيائيات الثقافية المستخدمة كشعارات للمقاومة وعوامل للتعبئة المضادة وأدوات لاستعادة الهويات المخترقة وظيفة مزدوجة على المسرح الدولي: إدماج أفراد ومجموعات في تكتلات عابرة للحدود، وإعادة تشكيل الخصوصيات الثقافية التي يبدو أنها تتناسل إلى ما لا نهاية.

ويطرح توسع مسلسل الانفجارات الداخلية الذي ضرب عددا كبيرا من الدول في مختلف أنحاء العالم منذ بداية التسعينيات تحديات أمنية بالغة الخطورة على النظام الدولي الراهن. لقد كان النظام ثنائي القطبية مصدر ارتكاز للعديد من الدول الضعيفة التي استمدت موارد بقائها من علاقات الزبونية مع أحد القطبين كمصدر للدعم الاقتصادي والدبلوماسي

والمالي، بل والأيديولوجي. ومع نهاية الحرب الباردة، انفجرت التناقضات الكامنة لهذه الدول مع طرح قضايا الهوية والانسجام الإثني ومكانة الدين وتوزيع مجالات النفوذ بين الثقافات الوطنية والمحلية.

فالسياسة العالمية بعد الحرب الباردة، باتت أكثر تأثرا بالعوامل الثقافية. وبما أن الذين ينشدون الوحدة الإثنية والثقافية يحتاجون إلى أعداء، فإن النزاعات الأكثر خطورة وفقا لأطروحة صمويل هنتنغتون حول صدام الحضارات ستقع على حدود الفصل بين التكتلات الثقافية الكبرى[٨]. وهكذا دخل العامل الثقافي في تشكيل التحالفات الدولية: روسيا ساعدت الصرب في حرب البوسنة وفي قضية كوسوفو، الدول الإسلامية وقفت إلى جانب البوسنة، دول أوروبية رفضت بقوة انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي.. النادي المسيحي. العامل الثقافي حاضر كمورد استثمار سياسي وواجهة لإخفاء الدوافع الاستراتيجية الحقيقية التي قد تكون أساسا ذات طابع مصلحي براغماتي صرف، وحالة الاستقطاب الدولي والإقليمي المرافقة للأزمة اللبنانية المزمنة شاهدة على هذه الحالة.

يميل الاتجاه الرسمي في العالم العربي إلى تجاهل تعددية الهويات، ولا يفضل مناقشة مشاكل الأقليات بأنماطها المختلفة علناً إلا في أحوال نادرة

جيل جديد من النزاعات في ربيع الهويات

يستند صمويل هنتنغتون إلى الانبعاث القوي للعامل الثقافي في السياسة الدولية وخصوصا في حركية النزاعات الدولية الحديثة للقول إن الثقافة ستكون نقطة التوحد أو الانقسام في عالم ما بعد الحرب الباردة. ومن نتائج هذا الواقع الجديد بروز نزاعات ذات طابع خاص تخرج عن نطاق التعريف التقليدي للحرب. فباستثناء حالات قليلة لنزاعات دولية مفتوحة، فإن أواخر القرن العشرين شهدت انفجار ٣٠ نزاعاً مسلحاً أهلياً، أشعلته عوامل إثنية وقبلية ودينية[٩].

والخاصية المميزة للنزاع القائم على الهوية هو أنه يرتبط بالخوف الجماعي من الاندثار المادي أو السياسي أو الثقافي لمجموعة ما أمام هيمنة جماعة منافسة. فمن سيكولوجية التلبس الجماعي لوضع الضحية ينبع الاتجاه نحو العنف العرقي أو الديني داخل الدولة.

ويحمل هذا النوع من النزاعات خطورة كبيرة على الاستقرار الجيوسياسي للنظام الدولي، حيث يغذي ما يسميه البعض قبلية دولية جديدة تهدد استقرار واستمرارية عدد كبير من الدول، لاسيما أنه موضوع استثمار سياسي واستراتيجي خصب من لدن القوى الكبرى فضلاً عن الأطراف المحلية. يقول الكاتب فيليب ديلما: «أمام الحرب مستقبل زاهر. وحروب ما بعد الحرب الباردة ليست نتيجة قوة الدول، بل نتيجة ضعفها». وبالنظر لكون الجماعات القومية أو الدينية غالبا ما تضم جغرافياتها مجموعة دول، فإن المسألة الهوياتية تصبح قنبلة موقوتة تهدد بخلخلة الجغرافية السياسية للعديد من مناطق العالم[١٠].

خلاصة القول في هذا الباب، إن الدولة كآلية جامعة وفعل إدماجي قسري ليست قدراً سياسياً سهلاً ونهائياً تفرضه موجة التحديث الفكري والمؤسساتي ذات المرجعية الغربية، خصوصا إذا ما وجد فاعلون مستعدون للعزف على أوتار الانتماءات الجماعية الخصوصية وتحويلها إلى أدوات للصراع. يسترجع الفيلسوف الهندي «أمارتيا صن» الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد (١٩٩٨)، في كتابه «الهوية والعنف» ذكريات طفولته عن الشغب بين الهندوس والمسلمين في الأربعينيات من القرن الماضي «لا أزال أذكر السرعة التي حدث بها أن الناس الذين كانوا بشرا بشكل عام في شهر يناير (كانون الثاني)، تحولوا فجأة في شهر يوليو (تموز) الى هندوس عديمي الرحمة ومسلمين شديدي القسوة»، ليخلص الى القول: «إن التحريض على العنف يحدث بفرض هويات مفردة

٨- صاغ هذه الأطروحة عالم السياسة الفرنسي برتران بادي في عدة كتب من أهمها «الدولة المستوردة. تغريب النظام السياسي». ترجمة لطيف فرج. دار العالم الثالث. الطبعة الأولى، القاهرة. ١٩٩٦، ص ٦٤.

٩- Samuel Huntington: le choc des civilisations. Odile Jacob. mai ٢٠٠٠; p: ٢٥

١٠- Ghassan Salamé: les guerres de l'après guerre froide. In les nouvelles relations internationales. Sc po. Paris ١٩٩٨; p: ٢٨٣



انعزالية وعدوانية يناصرها ويؤيدها محترفون بارعون في الإرهاب على أناس بسطاء وساذجين». هذه شهادة على وقائع جرت في بلاد الهند، لكن دروسها جديرة بالتأمل في بلاد من نوع المنطقة العربية، حيث تنوع الهويات الثقافية والتعبيرات الجهوية المختلفة واقع قائم وعنيد منذ تاريخ بعيد.

مداخل تدبير خلاق للتنوع الثقافي في العالم العربي

إن قضية انبثاق الهويات الجزئية تطرح تحدي التحلي بمهارة تدبيرية شاقة لصياغة هندسة سوسيو سياسية متكيفة مع كل وضع على حدة، وهو استحقاق بالغ الحساسية والصعوبة يسائل النخب السياسية في العالم العربي الذي يعيش دينامية تغيير سياسي جذري تعيد تعريف الأنظمة السياسية الشمولية والمغلقة في أفق إعادة بناء اجتماع سياسي حديث، تقع في صلبه مسألة الإدارة الخلاقة للتنوع الثقافي والخصوصيات العقائدية والعرقية واللغوية التي لن تلبث في خضم أي مشروع تغييري، أن تطلب حقها بالتمثيلية المحققة لوجودها الرمزي والمادي ضمن المجموع القومي الكبير. إنه تشخيص جلي للعيان في مسارح التفكك المركزي والمخاض الصعب برز مبكرا في عراق ما بعد انهيار نظام البعث، وتكرس في خضم تهاوي السلطة المركزية في مناطق اجتاحتها رياح «الربيع العربي» على غرار سوريا وليبيا.

إن انتعاش المطالب الخصوصية المستندة على تمايزات الهوية الثقافية، بمحدداتها الدينية أو العرقية أو اللغوية أو القبلية يطرح تحديا إشكاليا بالنسبة لمسلسل بناء الدولة الوطنية الحديثة، فهو إن لم يهدد وجودها السياسي جملة وتفصيلا في بعض الحالات الأكثر حدة للتعبيرات السياسية المتمردة على البنيان القائم، فإن من شأن فعله الممانع أن يضفي صبغة جديدة على مضمون القيم التي تشكل لحمة الدولة ومدى تمثيليتها ورموزها العامة وبنية علاقات السلطة داخلها.

من هنا تبدو المسؤولية التاريخية الملقاة على عاتق النخب السياسية في مختلف مناطق العالم العربي، المطبوعة بتنوع ثقافي هائل، عنصرا ثابتا لكن بدور متغير حسب نجاعة التعاطي معه، فقد يصبح التنوع الثقافي، الإثني، القبلي، اللغوي، الديني فرصة وعامل إثراء للنسيج القومي داخل الدولة الواحدة، وقد يتم تخصيبه في اتجاه مدمر، ليصبح عنصر زعزعة لاستقرار دول تحاول ترسيخ بنياتها في أوضاع محلية وإقليمية صعبة.

والواقع أن تحدي هذا التدبير الاستشرافي لربيع الهويات المحلية لم يغب عن هاجس كثير من الباحثين والمفكرين العرب في سياق مقارباتهم للمسار السوسيولوجي للكيانات الدولتية في المنطقة العربية، التي وإن اختلفت ظروفها ومستويات تطورها ومرجعياتها السوسيوثقافية، إلا أنها تنضوي تحت قواسم مشتركة، من جملتها ذلك التزامن المعرقل بين تعثرات بناء الدولة الحديثة وإخفاقاتها في فرض شرعيتها التمثيلية تجاه وعائها السكاني والترابي.

إن منطلق هذا التدبير الخلاق للتنوع الثقافي ينطلق من الاعتراف بهذا الواقع وإدخاله ضمن شبكة تحليل الوضع المحلي من قبل النخبة السياسية في كل بلد، وبالتالي تجاوز مرحلة الإدماج القسري للخصوصيات الثقافية، وتعبيرات الهوية الممتدة في الجغرافيا والثقافة. لا عجب إذن، أن نجد أحد المفكرين المؤمنين بالقومية العربية، من طراز المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري، يلاحظ في مقال تحت عنوان «مقاومة سلبيات العولمة من داخل العولمة نفسها» (٢٠٠٥) أن «أوربا اليوم تتحدث حديث الخصوصية والأصالة، وتتحدث عن الهوية الوطنية والأوربية تعزيزا لسيرها الجدي على طريق تشييد الوحدة بين شعوبها وأقطارها، بخطوات عقلانية محسوبة في إطار من الممارسة الديمقراطية الحق، وهي بذلك تقدم لمستعمراتها القديمة، لأقطار العالم الثالث كله، نموذجا صالحا للاقتداء به بعد ملاءمته مع الخصوصيات المحلية». ويخلص المفكر الجابري إلى التأكيد على حاجة الدول العربية، المتطلعة إلى التحديث والديمقراطية، إلى شراكة في الداخل بين مختلف العناصر المكونة للنسيج المجتمعي القومي تقوم على الديمقراطية والعقلانية، على غرار الشراكة التي تقيمها مع القوى الاقتصادية الغربية.

إن معظم التحليلات السياسية لأوضاع البلدان العربية تنحو إلى تجاوز الرهاب الجماعي التقليدي من فتح آفاق التعبير عن الذات أمام مختلف الحساسيات الثقافية الجهوية الجزئية من خلال المؤسسات والوسائط الاجتماعية الشرعية من منظومة تعليمية وآليات عمومية، لاحتضان ودعم التعبير الثقافي الأهلي وتكريس مبادئ المساواة والتعايش في المواثيق القانونية التأسيسية، وبناء



فضاء وطني تتكامل فيه المقومات الثقافية الجهوية، بدل أن تخضع لقانون الغلبة والاستتباع القسري الذي بات، فضلا عن إدانته الحقوقية والأخلاقية، عديم الفعالية في ظل انفتاح وسائل وقنوات التعبير الإعلامي العابر للحدود. وقد بات واضحا أن كل حظ مثل هذا الاستتباع أن يزيد في حفر آبار الشعور بالحيف والاضطهاد الثقافي لدى شرائح اجتماعية واسعة.

بالنسبة للباحث بهاء الدين مكاوي، تقتضي التعددية العرقية والثقافية – حيثما وجدت- تعددية سياسية، تمكن الجماعات المختلفة داخل المجتمع من التعبير عن اختلافاتها الدينية والثقافية بحرية تامة. في ذات الوقت، فإن وجود التعددية العرقية والثقافية في مجتمع ما مع غياب التعددية السياسية وحرية العمل السياسي والتعبير، من شأنه أن يؤدي إلى حالة من الاحتقان والاستقطاب السياسي الذي قد يعصف بالاستقرار في البلد المعني، ويفرز حركات عرقية ودينية تتخذ القوة وسيلة لتحقيق مصالحها والتعبير عن خصوصيتها، وهو ما يفسر الصراعات الدموية ذات الطابع العرقي والديني والمذهبي التي تعصف بالاستقرار السياسي في عدة أجزاء من العالمين العربي والإسلامي[١١].

وفي إحدى مقالاته العديدة حول هذا الموضوع، يلاحظ المفكر المصري السيد يسين في مقال تحت عنوان «الهوية في مواجهة العولمة»، أن «الاتجاه الرسمي في العالم العربي يميل إلى تجاهل تعددية الهويات، ولا يفضل مناقشة مشاكل الأقليات بأنماطها المختلفة علناً إلا في أحوال نادرة، وذلك في إطار التأكيد على تجانس المجتمعات العربية. وعد الخطاب العربي التقليدي نموذجاً لتجاهل مشكلات الأقليات، في الوقت الذي يركز فيه على عوامل الوحدة.

وبعد أن تابع محاولات الحكومات العربية المتعاقبة صياغة التجمعات القبلية والعرقية والدينية في شكل أمم موحدة، فإنه لاحظ أن «الوحدة غالباً ما كانت تستخدم وكأنها مرادفة للتجانس، وهذا ليس صحيحاً. ومن ثم، فمحاولة إخفاء حقيقة وجود أقليات عرقية أو دينية، وادعاء أنه ليست هناك مشكلات، من شأنها أن تعطي إحساساً زائفاً بالأمن، إلا أنه سرعان ما يتبخر هذا الإحساس تحت وطأة التوترات الاجتماعية التي قد تنشأ بين الأقليات والطوائف والأغلبية، والتي قد تتحول في بعض الأحيان إلى صراعات دامية، كما حدث من قبل في لبنان والسودان».

ويخلص السيد يسين الى أن منطق السياسات الرشيدة في التعامل مع الأقليات ينبغي أن يستند إلى إقامة التوازن المستدام بين مطالب الوحدة القومية وحقوق الأقليات، وبين التكامل من ناحية وقبول التعددية الثقافية من ناحية أخرى، مبرزا أن محاولات التعاطي مع الوضع التعددي الهوياتي سارت في صياغة اتجاهين، الأول هو توسيع دائرة المشاركة السياسية لكل المواطنين مهما كانت انتماءاتهم في ظل ممارسة ديمقراطية كاملة، وتطبيق غير منقوص لمبدأ المواطنة. والاتجاه الثاني هو اللجوء الى الحكم الذاتي في إطار الدولة الواحدة[١٢].

إنها اجتهادات تكتسي قدرا كبيرا من النسبية، تؤكد مبدأ التعاطي المتجدد والاستشرافي مع الوضع والتدبير الديمقراطي للتعددية والتنوع دون أن تفرض وصفات جاهزة لوقائع وأوضاع مجتمعية مختلفة. الأساس، هو تكريس مبدأ المواطنة كقاعدة لصهر التنوع الثقافي في المشروع المجتمعي العام.

في السياق نفسه، يشدد عوني صادق على أنه في ظل بيئة تضم تعددا ثقافيا واسعا في الأقليات الدينية والعرقية، فإنه «بقدر ما يكون الهدف أن يتم التغيير على أسس تعترف وتحترم مبدأ المواطنة، وليس على أسس الدين أو العرق أو الجنس، بقدر ما تكون التحولات الجارية سائرة في الطريق الصحيح»[١٣].

إن نهج هذه المقاربة الإيجابية المنفتحة على التعبيرات الثقافية الخصوصية داخل النسيج الوطني العام، لا يعني سلب حق الديمقراطية في امتلاك المبادرة والدفاع عن نفسها ضد تيارات هادمة تستهدف شرعية المشروع الوطني. يتعلق الأمر باحتراز بالغ الأهمية بالنسبة لتجارب الانتقال الديمقراطي التي تعيشها بعض الأقطار العربية في إطار ربيع الثورات الذي قد يغري بعض التكتلات الجهوية ذات

١١-بهاء الدين مكاوي: التعددية في العالم العربي: المفارقة بني الواقع الثقافي والممارسات السياسية، مركز التنوير المعرفي (الموقع الإلكتروني للمركز)

١٢ -السيد يسني: مشاكل الهوية والتعددية الثقافية في الوطن العربي: موقع «العربية، ٢٥ مايو ٢٠٠٨

١٣- عوني صادق، جريدة التجديد العربي، ٥ أغسطس ٢٠١١ «الانتفاضات العربية والتعددية الثقافية».

الطابع العرقي أو المذهبي أو الديني لتحويل ورقة الخصوصية الثقافية إلى ملف «نضالي» انفصالي. إنه وضع يقتضي الحفاظ على تعبئة مجتمعية واسعة، وانخراط أعم لمكونات النخبة السياسية والثقافية في حماية، وتثمين المشروع الوطني الجامع الذي يضع نفسه فوق المشاريع الجهوية، وضامنا لاستمراريتها ونتاجا لإسهاماتها وتكاملها، لا طرفا منافساً يرمي إلى تصفيتها والحلول محلها.

الباحث المغربي محمد المصباحي لمجلة «ذوات»:

ما نعيشه اليوم هو نتيجة للعلاقة المرضية بين الدين والسياسة

حاوره: المهدي حميش

وصف الباحث المغربي الدكتور محمد المصباحي الدعوات الجديدة التي تنادي بإعادة تحكيم الشريعة الإلهية في مناحي الحياة الاجتماعية، في ظل الصراع المتطرف لبعض المتدينين، بأنها غير صالحة لهذه المجتمعات؛ لأنها ترمي إلى خرابها على أيدي هؤلاء

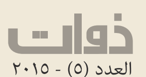
الذين يريدون تطبيق الشريعة الإسلامية، تماماً كما حصل في العديد من الأمم التي ادعى من هم على رأسها، أنهم يطبقون شرع اللّه.

وأوضح الباحث المغربي، وأستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس أكدال الرباط، في حوار أجرته معه مجلة «ذوات»، أن هذا الكلام لا يعني بتاتاً أن الشريعة الإسلامية في حد ذاتها وسيلة خراب، ولكن الإشكال في القيمين على مثل هذه المشاريع، والذين يريدون استخدام واستعمال وتسخير الشريعة لإفساد الأرض، مضيفا، أن الشريعة الإنسانية، هي الحل الوحيد للخروج بالأمة من أزماتها ومن ضيقها المستشري يوما بعد يوم، وهذه الشريعة الإنسانية برأيه، هي التي تعبر عن الإبداع البشري للإنسان، ذلك الإنسان الذي أعلنه اللّه تعالى في قرآنه خليفته في الأرض، مشيراً إلى أنه وجب التنبه إلى أن الشرائع البشرية التي يعيش في ظلها إنسان اليوم، لم تأت بتاتا لكي تكون مخالفة للشريعة الإلهية، بل هي في الحقيقة مكملة ومستلهمة لها، والشرائع البشرية هي استمرار للشرائع الإلهية.

وأوضح المصباحي في ذات حديثه أن سبب كل هذه الأزمات التي يعيشها العالم العربي اليوم، مرده إلى العلاقة «المرضية» بين الدين والسياسة، وهي علاقة لم نستطع معالجتها بالكيفية العقلانية والحوارية، حتى ينسحب الدين إلى أماكن العبادة، ويبقى أهل السياسة يمارسون تدبيرهم للمدينة، وللأمور العامة وتدبير ما تقتضيه تحديات الزمن المعاصر ورهاناته. ولم ينس أن يتحدث عن مسألة توظيف الأمن الروحي في عدد من الأنظمة السياسية بدعاوى لا تختلف عن سابقاتها لدى الإسلاميين، ليصبح مرادفا للأمن العسكري لتلك الدول، وهو ما اعتبره مساً بكرامة التصوف وقدحا وإهانة للتصوف واستهانة به.

جدير بالذكر أن الدكتور محمد المصباحي، كاتب وباحث مغربي متخصص في فلسفة ابن رشد، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس–الرباط، له عدة أبحاث ودراسات، شارك في العديد من المؤتمرات العلمية المحلية والدولية، وصدرت له مجموعة من الكتب: منها «من أجل حداثة متعددة الأصوات» و«من الوجود إلى الذات، بحث في فلسفة ابن رشد»، و«جدلية العقل والمدينة».

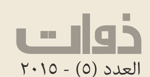
وفي الصفحات التالية نص الحوار كاملا:



*** كيف تقيم الوضع القائم بين الدين والسياسة، بعد موجات ما بات يعرف بـ «الربيع العربي» والعلاقة بين هذين العنصرين إجمالا؟**

أرى بأن العلاقة بين الدين والسياسة، في ظل ما يجري الآن هي علاقة مرضية لم نستطع معالجتها بالكيفية العقلانية والحوارية، حتى ينسحب الدين إلى أماكن العبادة ويبقى أهل السياسة يمارسون تدبيرهم للمدينة، وللأمور العامة وتدبير ما تقتضيه تحديات الزمن المعاصر ورهاناته. قد نتفق على أن الدين جزء من السياسة وجزء من الدولة، حيث إنه لا يمكننا أبداً أن نقفز على هذا الدين، كوننا نجد أنفسنا مضطرين لاحترام حساسيات المتدينين من جميع المذاهب، ومن جميع الأديان ومن جميع الطوائف. لذلك، فإن الواجب علينا هو الأخذ بعين الاعتبار أقوال الدين وآراء المتدينين في أمور كثيرة، كتلك التي تكون ذات طابع علمي، مثل الاستنساخ أو الإجهاض أو غير ذلك من القضايا التي تحمل مجموعة من الاستشكالات الواقعية؛ وذلك من خلال فتح قنوات للنقاش معهم في هذه الأمور. الشأن نفسه يمكن أن يحدث مع القضايا التي تهم المجتمع عموماً، من عدالة اجتماعية، وبعض القضايا السياسية، لكن هذه الخطوات، يجب ألا تَغفل على أن المكان الطبيعي للدين هو أمكنة العبادة، وليس الساحات العمومية، والتي قد تتأذى بالدين وتؤذي الدين وتهدده في وجوده، بسبب هذا الإدماج للدين في جميع المناحي، خصوصا عندما يصبح الأمر صعبا وداعيا لأمور خارجة عن الدين في جوهره وهدفه الأول، كالقتل باسم الله، والمبرر بالأحاديث النبوية، وهدم الأضرحة، وهدم المساجد وقتل الأبرياء، باسم الشريعة، ما يجعل الحالة إنذاراً لمستقبل تنعكس فيه هذه التصرفات سلباً على الاقتراب من التدين، وانخفاض مستويات التدين عند الناس إجمالا.

العلاقة بين الدين والسياسة، في ظل ما يجري الآن هي علاقة مرضية لم نستطع معالجتها بالكيفية العقلانية والحوارية





*** بصفتك مختصا في الشأن الصوفي، هل يعتبر الطرح القائل بفصل الدين عن السياسة صالحا حتى في توظيف التصوف في السياسة، أم إن الفصل حكر على الإسلام الراديكالي؟**

حقيقة مسألة ربط التصوف بالسياسة هو بدعة غريبة عن التصوف الحقيقي، ولا يمكن قبولها بأي وجه من الأوجه، وقد سبق لي أن أشرت في السابق إلى هذا الموضوع، من كون الزيادة في الاهتمام بالتصوف، بل وتضخم الاهتمام به بهذا الشكل الذي عليه اليوم، قد يؤدي إلى تسخير هذا السلوك الرقيق والوجداني والذوقي في مآرب هي أبعد ما تكون عن التصوف، لأن موضوع التصوف في أصله يدور حول الله، وإدراك الله. فإذا ما قمنا بإنزاله إلى الشارع بذلك الشكل، صار موضوعا خارجا عن موضوع الله، وأصبح موضوعه يدور حول الحاكم، وهذا قد يسبب إفراغا للتصوف من حلاوته ولذته الجميلة، والصحيح أن التصوف، وكل الحساسيات والمذاهب والمدارس الدينية الراقية، يجب أن يبتعد عن السياسة ودواليبها، لأن السياسة في الأول وفي الأخير، ومهما قيل في شرفها ومحاسنها وقدرتها على تسيير الدولة، تبقى علما خطيرا، وهي علم للمناورات والمؤامرات بامتياز، وهي علم كذلك للكيد بالآخر من أجل إسقاطه في يد الآخر مهما كانت النتائج ومهما كانت المبررات. أضف إلى ذلك أن الكذب من اللوازم الذاتية للفعل السياسي، بل إنّه أداة من أدوات تحققه واكتماله، والدليل على ذلك عناية المفكرين منذ القدم بفنون الكذب السياسي، حتى إنّه كان موضوعا عند الفلاسفة، ولا ضير في ذلك ما دام السياسي بطلا في الحروب الكلامية، وانتصاره قائم أساسا (إلى جانب الحكمة والمعرفة) على ممارسة الخديعة والمناورة. فالسياسي، كما قال ميكيافيلي، لا ينتصر فقط بالقوة، ولكن بالحيلة والخديعة أيضا. ثم إنّ السياسة حلبة خطباء، ومجال الأخذ والرد، وتقوم أساسا على استمالة الجمهور

> من الواجب الابتعاد كل الابتعاد عن استعمال أو امتهان الدين عموما، والتصوف خصوصا، عن مدارج السياسة

واستقطاب الرأي العام لتحقيق الغلبة على الخصوم، والاستحواذ على الفضاء العمومي، فكيف للدين أن يكون كذلك، إن هو اختارها منهجا؟

لذلك، فإنه من الواجب الابتعاد كل الابتعاد عن استعمال أو امتهان الدين عموما، والتصوف خصوصا، عن مدارج السياسة، بل وإن المطلوب في المتصوف الآن هو إظهار زهده العلني في السياسة، وهو الزهد الذي ينبع أصلا من مبادئ التصوف، التي ترتكز على الزهد في الرئاسة وفي الدنيا وفي مظاهر الافتخار والعزة والأبهة، وهو ما يظهر بجلاء في شخصية المتصوف الذي يتميز بكونه إنسانا فقيرا، بل أكثر من ذلك، حيث تجد المتصوف يمارس نوعا من «فلسفة الفقر»، من حيث إن الفقر هو غنى للروح. لذلك، فإن انغماس المتصوف في السياسة يفقده أغلى ما يملك، وهي حريته، حريته عن الأغيار، وعن الأشياء الدنيا وعن الدنيا ذاتها كذلك.

*** كثر الحديث مؤخرا عن مسألة الأمن الروحي كونها أحد أهم مقومات الدولة الحديثة التي تتبنى التصوف كمرجعية دينية، ما رأيك؟**

عندما أسمع كلمة «أمن» يقشعر لها بدني، وربما هذا راجع لكونها مرتبطة بالمعنى الآخر الذي يقصد به أمن الدولة العسكري، وهذا الأمن الذي يعتبر بمثابة تاج فوق رؤوس الناس ولا يرونه، لا تعرف قيمته إلا حينما تفقده جماعة أو دولة ما، ومع أهمية ودور هذا الأمن، فإنه من الخطأ أن يندرج التصوف ضمن الخطط الأمنية الروحية، وهذا شيء ما أنزل الله به من سلطان، وهو في الواقع مس بكرامة التصوف وقدح وإهانة للتصوف واستهانة به.

ما يهدد «الأمن الروحي» هو ظهور كائنات إرهابية تدّعي الإسلام تحت غطاء تخليها عن عقلها، عن رشدها، وقبولها بوصاية غيرها عليها

ثم، إذا فُهم «الأمن الروحي» بمعنى مدى تغلغل الإسلام في وجدان الشعب، فليطمئن أهل الحل والعقد بهذا الشأن؛ فالتشبع بالإسلام في كل الأوساط تقريبا، وصل إلى أعلى مداه. لكن إذا أُخذ «الأمن الروحي» بمعنى اعتماد التصوف كمرجعية دينية، ففيه نظر كما يقول الفقهاء، لأن التصوف ليس مرجعية، وإنما هو تأويل من التأويلات الممكنة للإسلام. أما إذا فُهم من «الأمن الروحي» الحرص على فرض تصور أو تأويل معين وحيد للإسلام، فهذا أمر تأباه ثقافة حقوق الإنسان التي تتجه إلى تكريس التعدد في إطار الوحدة. وحتى قولة الفقيه ابن عاشر الشهيرة «التي تجمع بين الشريعة (فقه الإمام مالك) والعقيدة (كلام الأشعري) والطريقة (تصوف الجنيد)، ترمز إلى هذا التعدد، وإن كان تعددا محاطا بمذهبية محددة ومقننة تأباها الأزمنة الحديثة.

«الأمن الروحي»، في نظري، هو ألا يتسرب إلى الإيمان التطرفُ الجهادي العبثي الذي يفسد في الأرض ويقدم صورة كالحة عن الإسلام. ولا يمكن تحقيق هذا «الأمن الروحي» الحقيقي بدون فتح باب الاجتهاد في الفقه والكلام والتصوف، وذلك بإدخال شيء من العقلانية، ومن الإنسية، ومن الحرية في هذه المجالات. «الأمن الروحي» لا يتحقق إلا إذا شعر الإنسان بكرامته ومروءته ومسؤوليته أمام ربه ونفسه ووطنه، وشعر بحقه في التفكير المسؤول في كل شيء.

ما يهدد «الأمن الروحي» هو ظهور كائنات إرهابية تدّعي الإسلام تحت غطاء تخليها عن عقلها، عن رشدها، وقبولها بوصاية غيرها عليها، ورضاها بتلقيها الأوامر من عصابات إجرامية تتخذ الإسلام شعارا لها. ضمان «الأمن الروحي» من هؤلاء يتطلب

تربية عقلانية وإنسانية وليبرالية تغذي الإيمان وتذكر الإنسان بأنه يحمل مسؤولية خلافة الله في الأرض. ومن الخطأ أن يُدرج التصوف ضمن خطة للأمن الروحي أولا، لأنه مس بروحانية التصوف، وثانيا لأن التصوف لم يكن دائما مرادفا للتسامح والسلم الرخيص؛ فقد كانت طلائع المتصوفين والعارفين بالله في زمن من تاريخ المغرب هي التي تحمي ثغور المغرب وتذود عن حماه بالنفس والنفيس.

*** هل يؤثر التصوف الذي يراه البعض ترفا روحيا أو ممارسة راقية للدين، في المفهوم الحقيقي للتصوف؟**

لم يكن التصوف أبدا، في يوم من الأيام ترفا روحيا، بل هو ممارسة شاقة، رياضة نفسية وروحية وجسدية، قوامها امتحان النفس لطمس شهواتها ورغباتها حتى لا يبقى سوى شوق واحد، هو شوق اللقاء الخالص بالحق. يتطلب التصوف التخلي عن الدنيا بكل ما فيها من جاه ومال وسمعة، ولبس الخرقة لإثبات جدارة اللقاء والوصال. التصوف هو تخلي المريد عن الانتماء الطبقي، وعن كل الأطماع وعلى رأسها طمع السلطة: أكبر عدو لأهل الكشف والوجد، التخلي عن كل شيء لاكتساب النفس، هذه النفس التي سيأتي وقت للتخلي عنها، حتى لا يبقى في الوجود (الإدراك) إلا الله. بهذا المعنى، يكون التصوف طريقا إلى الحرية، طريقا إلى «الغِنَى بالله»، بالتخلي عن حقوق الأكوان واسترقاق الأغيار، أو إنه طريق «الفقر إلى الله» في غمرة الغِنَى به عبر الاستغناء عن الأسباب والفرار من العالَم إلى الله.

ها أنت ترى أن هذه التجربة ليست سهلة، ولا تستطيع الطبقات المخملية أن ترق إليها. التصوف هو مخاطرة بكل شيء، حتى بالذات، من أجل رفع الحجاب، الذي هو في حد ذاته خطر الأخطار، لأنه في الحضرة الإلهية تصبح الحرية المنشودة عبودية، والعبودية عبودية للواحد وحده. التصوف تجربة فناء، تجربة عدمية بفضلها تصبح نفس الإنسان ممتلئة بالله. باختصار، هذه التجربة لا يستطيع تحقيقها إلا الأحرار من أهل الأذواق والوجد.

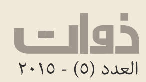
*** هل لتراجع الصورة الوردية للإسلاميين بعد صعودهم إلى الحكم دور في تراجع المطالب التي اتخذت في وقت من الأوقات صبغة شعبية للاحتكام للشريعة الدينية في الحكم؟**

أعتقد أنه قد بات بين أيدينا في السنوات الأخيرة ما يمكن تسميته بقانون حتمي، يقضي في بنده بأنه إذا ما أردت أن ينزل الخراب بأمة، فطبق فيها الشريعة الإسلامية أو ادّع أنك تطبقها، وليس معنى هذا الكلام أن الشريعة الإسلامية في حد ذاتها وسيلة خراب، ولكن لأن القيمين على مثل هذه المشاريع يريدون استخدام واستعمال وتسخير الشريعة لإفساد الأرض، ولأجل هذا، فإننا نجد العديد من الأمثلة. ففي الوقت الذي كانت فيه بعض الدول، تعد غنية ومرتاحة على الأقل اقتصاديا واجتماعيا، أضحت في لحظة من لحظاتها، عندما جُربت فيها البنوك الإسلامية ودخلتها الشريعة الإسلامية، خرابا في خراب، ولا بد هنا أن نذكر كمثال على ذلك، دولة السودان والصومال، وأفغانستان، وليبيا، وغيرها من النماذج الكثيرة.

أعتقد أن الشريعة الإنسانية، هي الحل الوحيد للخروج بالأمة من أزماتها ومن ضيقها ومن إهاناتها التي تتكرس يوما بعد يوم، بسبب هذه الأزمات التي تمر بها، وهذه الشريعة الإنسانية هي التي تعبر عن الإبداع البشري للإنسان، ذلك الإنسان الذي أعلنه الله تعالى في قرآنه خليفته في الأرض. وهنا لا بد لنا أن نقف عند معنى الخلافة في جوهرها الحقيقي، خلافة الإنسان المكرم بالعقل، لله الخالق للإنسان وعقله في تمييز عن باقي الخلائق، هذه الخلافة التي تؤكد على ضرورة تحمل الإنسان لمسؤولية التشريع ومسؤولية الابتكار في كل المجالات، بما فيها الابتكار المنتج للخيرات المادية والمعنوية والأخلاقية، وكذا الابتكار الذي يصبح به الإنسان مسؤولاً فعلياً، يتحمل مسؤولية البقاء والحفاظ عليها، وبما أن مشاكل الناس تتكاثر يوما بعد يوم وتتطور بفعل تحديات كبرى متزايدة، فإن تلك الشريعة المكتوبة، والمتمثلة في شريعة الفقهاء، لم تعد صالحة في هذا الزمان الذي يعيشه هذا الإنسان المتطور، ولعل الأمثلة هنا كثيرة جدا في تفسير هذه الحاجة الملحة للإنسان لشرائع بشرية تلبي حاجياته وتضعه في سياق منظم، ابتداء من شريعة قانون السير، إلى شريعة قانون البحار، إلى شريعة الإنترنت وما إلى ذلك. ولذلك، فإننا بتوجهنا لشريعة تراث الفقهاء، لن نعثر على أي شيء يدلنا على حل مثل هذه المسائل، ما عدا تلك المحاولات اليائسة من البعض التي تحاول إعادة تدوير التراث الشرائعي، ليقال إن الحكم حكم لله.

> إن الدواء الحقيقي لما نحن فيه، يكمن في التعليم الجيد المبني على أسس معرفية قوية، ثم على الديمقراطية

من جهة أخرى، لا بد من التنبيه إلى أن الشرائع البشرية التي يعيش في ظلها إنسان اليوم، لم تأت بتاتا لكي تكون مخالفة للشريعة الإلهية، بل هي في الحقيقة مكملة بل ومستلهمة لها، والشرائع البشرية هي استمرار للشرائع الإلهية، ورغم أن هذه حقائق



لا يمكن تجاوزها، إلا أنه ما زال هناك من يأخذ المسألة بنوع من الحساسية الشديدة، ليقال بأنه ينتصر للدين والشريعة، ولو قيل ما قيل في هذا الشأن، بل وحتى لو تأكد بالملموس أن الشريعة البشرية باتت تعتمد على مبادئ هي في الأساس لا توجد لها مقابلات في شرائع الفقهاء، وخذ على ذلك مثلا مسألة حقوق الإنسان، ومسألة حقوق المرأة، المرأة ذاك الجنس الذي أبان عن كفاءته العالية في تسيير شؤون البيت والإبداع في وظائف الدولة والمجتمع بنسب قد تتجاوز ٨٠ في المئة، ومع ذلك مازالت في مسألة الإرث لم تتمكن سوى من نصف ما يأخذه الرجل، وكذلك مسألة حقوق الطفل التي باتت تضمن له تنشئة اجتماعية صالحة، وهي حقوق باتت مسطرة ولا يمكن تجاوزها إلا ويكون للشريعة البشرية فيها أحكام صارمة ضد المخالفين لها.

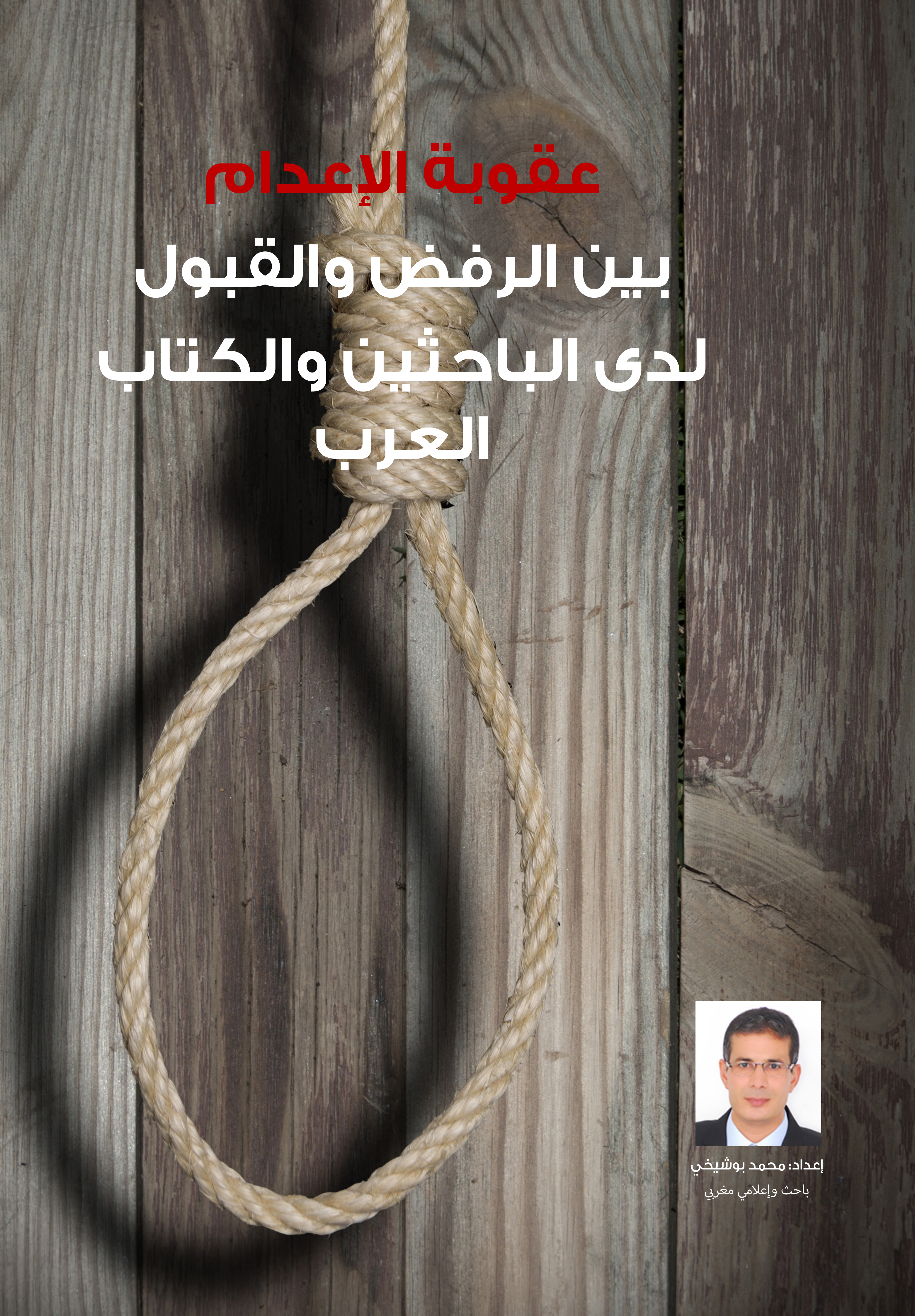
ولذلك، فإننا عندما نتحدث عن تحكيم الشريعة الإسلامية في المجتمعات الحديثة، فإننا سنكون بلا شك مجانبين للصواب ببساطة، لأن الظرفية التي تحيط بمجتمعاتنا الآن تتميز بحساسيات جديدة وقوانين مجتمعية جديدة ومعايير جديدة، وكل هذه الأمور ساهمت وبلا شك في تحرير الإنسان من مجموعة من القيود وجعلته، وجعلت مطالبه أكبر من أن يحيط بها تراث الفقهاء أو يحلها..

أيضا، لم تكن للإسلاميين (لا المسلمين) في يوم من الأيام صورة وردية، فهم كانوا دائما متجهمين عبوسين، وكأن الله لا يوجد في قلوبهم. الذين حشروا الإسلام في دهاليز السياسة ومفازاتها، جعلوه في حيز ضيق لا تسعه روحانيته. الإسلام دين، وليس حزبا. الإسلام تعلُقٌّ بالله لا بمذهب أو سياسة أو طريقة. والدليل على ذلك، أن كل التجارب التي ربطت السياسة بالإسلام من حيث هو شريعة باءت بالفشل، وانتهت إلى خراب في خراب. عندما صعد بعض الإسلاميين إلى الحكم في المشرق كان شغلهم الشاغل هو اختلاق الفتنة، وبث الرعب ونشر التفرقة بين الأمة الواحدة. الإسلام، باعتباره دينا، لم يكن في يوم من الأيام أداة تفرقة وفتنة، بل هو أداة وحدة وتراص للصفوف. الدين توحيد بالله، بينما السياسة، بتجلياتها القانونية، وتدبيرها الاقتصادي للدولة أمر بشري معرّض للصواب والخطأ، معرّض للمحاسبة والعقاب. السياسة تدبير للدولة بالزيادة في ثروتها ورفاهية مواطنيها، والحفاظ على وحدتها وهيبتها وشوكتها، وهذه أمور تُصنَع يوميا بالصراع والكفاح، بالإبداع والابتكار، لا بالدعاء وانتظار المعجزات. شعبية اتجاه سياسي، لا تكون بتطبيق قبْلي لهذه الشريعة الدينية أو تلك في السياسة، بل بتلبية حاجيات الجماهير ورغبات المحرومين. الشعبية تكون بالإنجازات، وهذه لا تكون إلا بالعقل والعلم من ناحية، وبالتوافقات السياسية مع كل الأطياف بقدر الإمكان. وهنا ينبغي الاعتراف بنجاح بعض الأنظمة السياسية ذات الولاءات الإسلامية (ماليزيا، تركيا...) في إحراز تقدم كبير ضمن اللعبة الديمقراطية بكل مواصفاتها.

*** هل يمكن للمنهج الصوفي أن يكون بديلاً روحياً حقيقيا للمجتمعات الإسلامية لمواجهة هذا المد الديني المتطرف السائد الآن؟**

لا يمكن بأي وجه من الأوجه، حصر فاعلية التصوف في مسألة واحدة من المسائل الجوهرية التي تخدم مصلحة مجتمعاتنا، بل يجب على التصوف أن يكون عنصرا من عناصر كثيرة، تستطيع أن تسهم في خلق مناخ جديد من التسامح والاعتراف بالآخر، وخلق مناخ من تقدير الإنسان في ذاته، وتقدير القيم الأخلاقية، وفي المقابل أعتقد أن الحل الأنجع للخروج من حالة الاحتقان هاته، التي تعيشها مجتمعاتنا، تكمن ليس بالضرورة في جعل التصوف «بديلا» روحيا لباقي المناهج الدينية السائدة والمتسمة بالعنف والتطرف، وكذلك لهذه الوضعيات المأساوية التي وجد الإسلام نفسه فيها محاصرا، ولكنه يكمن في إعادة مراجعة الأنظمة والمناهج التعليمية بشكل جذري وعميق، على أن يكون العنصر الأساسي في تربية النشء، هو التربية على الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية، وهي المسؤولية التي تجعل الفرد الناشئ في مساره المستقبلي، يدرك ما يقوم به، انطلاقا من عقله ومن حواره مع الآخر، ومن مراعاة الجو العام للمجتمع الذي يبني فيه معارفه، بعد ذلك يأتي دور التصوف وأهميته كعنصر إيماني فاعل، كونه قادرا على حجز مكانته كعامل مساعد على بناء ثقافة فردية وشخصانية واعية للفرد في المجتمع، ولكن دون إعطائه قيمة أكبر من حجمه، تجعل التصوف مثلا هو الأساس في التعليم، ولكن في الاستفادة منه ومن تجاربه العميقة، بشكل يجعل أبناء المجتمع يتمتعون بتعليم حقيقي مبني على مبادئ العلمانية المرنة التي تفصل الدين عن السياسة دون أن تحجمه أو تضعه في مكان مغلق.

بالتالي، فإن الدواء الحقيقي لما نحن فيه، يكمن في التعليم الجيد المبني على أسس معرفية قوية، ثم على الديمقراطية، وكذلك على التخلي عن مجموعة من المفاهيم المغلوطة، من قبيل النظر للإنسان كونه مجرد رعية يجب تقييده، ثم تسييره من خلال قوة سلطوية دينية أو غير دينية عليا، بل يجب إعادة صياغة مثل هذه المفاهيم للتعامل مع الإنسان كونه، مواطنا مسؤولا كامل الحقوق والواجبات، وقادراً على التفكير، وقادراً على الحوار وعلى الوصول إلى حلول وسطى، تجعل من حياته معنى حقيقيا للإنسان الحر الذي خلقه الله تعالى وميزه بالعقل، ليتحمل أمانة الاستخلاف في الأرض بعيدا عن أي تقليد.


عقوبة الإعدام
بين الرفض والقبول
لدى الباحثين والكتاب
العرب
إعداد: محمد بوشيخي
باحث وإعلامي مغربي

هو نضال مرير وطويل ذلك الذي خاضته البشرية ضد عقوبة الإعدام، العقوبة التي تكرست منذ حقب بعيدة في التاريخ، وشملت مختلف مجتمعات المعمور لقوة ردعها وقلة تكلفتها، رغم اختلافها في ظروف وشروط تطبيقها بحسب اختلافاتها الثقافية والدينية وانعكاساتها على أنماط أنظمتها القضائية.

وقد ارتبط الصراع ضد عقوبة الإعدام، خلال العقود الماضية، بالنضال من أجل حقوق الإنسان وإشاعة قيم العدالة والمساواة وقدسية النفس البشرية، صراع صار يتخذ بعداً دولياً بعد تشكل التكتلات الحقوقية وتوحد أصواتها في مواجهة عقوبة اعتبرت من مخلفات العصور البدائية، فانطلقت سلسلة مراجعات للمدونات القانونية في اتجاه تطهيرها من العقوبات «السالبة للحياة»، فيما احتفظت بها دول عديدة في الجرائم الكبرى، كتجارة المخدرات والتجسس وهتك المقدسات الدينية.

فتوالت الدعوات الدولية إلى إشاعة الحملات التحسيسية بالانعكاسات السلبية لعقوبة الإعدام، فضلا عن احتمال إزهاقها لأرواح أبرياء بناء على مثالية العدالة المطلقة، ومن تم النضال الشامل من أجل صياغة منظور جديد للثقافة الحقوقية يتأسس على المعطيات العلمية والواقع السوسيولوجي وفلسفة القانون.

وتحظى دول العالم العربي والإسلامي بنسبة مهمة من مجموع عدد العقوبات المطبقة على الصعيد العالمي، كما تبقى غالب الحالات المبررة للعقوبة تتجسد على مستوى الفقه الإسلامي ومصلحة الدولة، فالفقه الإسلامي شرع للإعدام في حالات عديدة، منها الردة كما في حالة القصاص من جريمة قتل والزنا للمحصن، وهي أحكام فقهية وجدت مواقع لها - بأشكال متفاوتة - في الترسانة القانونية للدول القطرية التي مددت نطاق تطبيقها، لتشمل حالات الخيانة العظمى والتآمر على النظام الحاكم.

ونظرا لأهمية الموضوع وحساسيته، استطلعت مجلة «ذوات» في عددها الخامس آراء عدد من الباحثين والكتاب العرب لمعرفة موقفهم من هذه العقوبة.

عقوبة الإعدام من العدالة

يرى الكاتب والناشط الجمعوي المغربي سعيد لكحل ضرورة مقاربة موضوع عقوبة الإعدام من زاويتين؛ «زاوية الأفعال/الجرائم المرتكبة وزاوية حقوق الضحايا»، مما يستوجب بحسبه ضرورة إعمال هذه العقوبة في عدد من الجرائم مراعاة لحقوق الضحايا «كما هو الحال في العمليات الإرهابية التي تستهدف القتل الجماعي، وكذا جرائم الاختطاف والاغتصاب المصحوبة بقتل الضحايا»؛ ويضيف أن «إسقاط عقوبة الإعدام في هذه الجرائم يترتب عنه تنزيل الضحايا الدرجة الثانية والدنيا من المواطنة، حيث يصير الإرهابي والمجرم يحظيان بحقوق لا يحظى بها الضحايا».

كما شدد على أن المطالبين بإلغاء عقوبة الإعدام «لا يقاسمون ذوي الضحايا أحزانهم من فقدان ذويهم وآلامهم التي تتعمق ما بقي المجرمون على قيد الحياة»، مضيفاً أن «إلغاء عقوبة الإعدام تضع الحقوقيين أمام مفارقة حين يحرصون على حياة المجرم مقابل التفريط في حق الضحية في الحياة، حيث يصير الحقوقيون منشغلين بحياة القتلة أكثر من انشغالهم بحرمان الضحايا من الحياة. وهذا ليس عدلاً على الإطلاق، لأن فعل القتل لم يحدث خطأ أو بسبب شجار أو تناول مخدر، بل القتل تم التخطيط له وارتُكب بأبشع الطرق والأساليب».

وتساءل لكحل «كيف يمكن لأي إنسان فأحرى الحقوقي، أن يقنع نفسه بأن اختطاف فتاة واغتصابها بوحشية ثم قتلها أو تفخيخ سيارة، وقتل الأبرياء لا يستوجب عقوبة الإعدام؟» غير أنه يستدرك القول بأن إلغاء عقوبة الإعدام يجب أن يشمل فقط هذه الجرائم. أما عداها، فهو يضم صوته «إلى صوت الحقوقيين المطالبين بإلغائها».

لكحل: إلغاء عقوبة الإعدام تضع الحقوقيين أمام مفارقة حين يحرصون على حياة المجرم مقابل التفريط في حق الضحية في الحياة

عقوبة الإعدام مقبولة من المجتمع عموماً

الموقف نفسه تقريباً، عبر عنه الباحث المصري في العلوم السياسية، محمد بيومي، بتأييده لعقوبة الإعدام التي اعتبرها من «العقوبات التي تحقق مبدأ الردع والمحاسبة الحازمة»، شرط توفر «ضمانات التقاضي العادل». وعلى الرغم من إيمانه بأهمية طرح القضية للنقاش العام وأهمية تعدد الآراء حولها، بحسب قوله، فإنه يرى في إثارة هذه القضايا «في مثل هذا التوقيت الحرج الذي تشتد فيه حاجة وطلب المواطن العادي للأمن والاستقرار، يضر بعمل المنظومات الحقوقية وصورتها أمام الرأي العام».

كما يرى أن «الدعوة لتقييد عقوبة الإعدام هي دعوة غير ذات مغزى في السياق المصري خصوصاً، والعربي عموماً»، ففضلا عن كونها عقوبة راسخة «في المنظومة القانونية المصرية»، فهي «مقبولة من المجتمع بشكل عام كممارسة عقابية»، وأردف «أن الجدل حول الاعدام يؤدي لتحريف الجهود عن أهداف أكثر أهمية كإصلاح حال المؤسسات العقابية (السجون والملاجئ)، والشرطية».

كما استرسل القول في القول: «المشكلة لا تكمن أبدا في عقوبة الإعدام نفسها، بل في ضوابط المحاكمة العادلة والقضاء المستقل والشرطة المهنية، وهي العوامل الأكثر أهمية»، مضيفاً أن «زيادة جرائم التحرش الجنسي خلال السنوات الأخيرة دفعت بمطالبات إلى الدعوة لتطبيق عقوبة الإعدام على بعضها كحالة الاغتصاب».

كما شدد على أن «عقوبة الإعدام لا تطبق إلا في حالات معينة، وبعد توافر شرائط تطبيقها، وهناك عدد من درجات التقاضي التي يمكن من خلالها إعادة المحاكمة».

بيومي: المشكلة لا تكمن أبدا في عقوبة الإعدام نفسها، بل في ضوابط المحاكمة العادلة والقضاء المستقل والشرطة المهنية

لا لعقوبة الإعدام

أما الباحثة الجزائرية لندة واضح، فقد عبرت عن رفضها لعقوبة الإعدام وضمت صوتها لأصوات الحقوقيين المطالبين بإلغائها، سواء تعلّقت بالقوانين الإلهية والشّرائع السّماوية أو القوانين البشرية والوضعيّة، وذلك لعدة اعتبارات أوجزتها في ثلاثة عوامل؛ أولها أن «الكثير من الأشخاص الّذين أعدموا ظهرت براءتهم، مما يحوّل عقوبة الإعدام في هذه الحالة إلى جريمة قتل»، والثاني لاختلاف المذاهب الفقهية في الإسلام في تطبيق هذه العقوبة، فبخصوص حد القتل نجد من يدعو إلى تطبيقه، ومن يقول باستبداله بدفع الدّيّة مع «توبة القاتل توبة نصوحا قصد الإصلاح، والقضاء على عادة الثأر، وحقنا للدّماء»؛ وفي ما يتعلق بحد الردة التي أسسها الفقه على حديث نبوي، ترى فيها -الباحثة الجزائرية- إخلالاً «برسالة الإسلام القائمة على احترام حرية الشّخص في اختيار دينه»، مؤكدة على أن الاختلاف هنا «نابع من الاختلاف في تأويل وقراءة النصّ الديني، لذلك لا يمكننا الأخذ بمطلقية أمر مختلف فيه». أما العامل الثالث، فيتجلى بحسبها في «تصاعد موجة اتهام الدّين الإسلاميّ بالإرهاب خاصة مع ظهور تنظيم «داعش» الّذي يسفك الدماء وينفّذ عقوبة الإعدام على كلّ المخالفين والرافضين للاعتراف بشرعيّته»، فإنكار هذه العقوبة يترجم استنكارنا «لكل الأعمال الإرهابيّة باسم الإسلام».

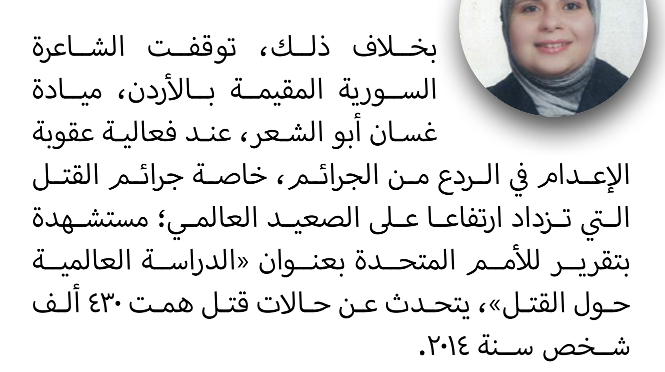
واضح: الكثير من الأشخاص الّذين أعدموا ظهرت براءتهم، مما يحوّل عقوبة الإعدام في هذه الحالة إلى جريمة قتل

عقوبة الإعدام انتهاك لحقوق الإنسان

مـن جانبهـا رفضـت الأديبـة والشـاعرة السـورية لونا عامـر العقوبـة، وقـالت عنهـا إنهـا «تتـم عـن نزعـة انتقامية لا إنسـانية وبدائيـة، اعتمدتهـا الشرائـع القديمـة كشريعـة حمـورابي انطلاقـا مـن مبـدأ «السـن بالسـن والعـين بالعـين...» بشـكلها المطلـق. الـشيء الـذي يعـني أن العقوبـة لـم تكـن شـخصية، بـل يمتـد نطاق تطبيقهـا لتنسـحب «إلى أفـراد عائلـة الجـاني»، معتـبرة هـذه العقوبـة بمثابـة «انتهـاك لحقـوق الإنسـان وللـروح الـتي أودعهـا الخـالق لديـه والـتي لـه الحـق وحـده فقـط في اسـترجاعها».

كـما شـددت عـلى أن «الجريمـة لا تقابـل بالجريمـة»، مـبررة رفضهـا بعامـل آخـر يتمثـل في ارتفـاع نسـبة الجرائـم في الـدول الـتي تشـتمل تشريعاتهـا عـلى قوانـين تبيـح تطبيقهـا بالمقارنـة مـع الـدول الـتي قـررت إلغاءهـا. كـما لفتـت إلى ضرورة اعتبـار الظـروف المحيطـة بالجريمـة؛ لأن «الإنسـان السـويّ لا يرتكـب أي فعـل جرمـي هكـذا ببسـاطة»، بـل يمارسـها «تحـت ضغـوط وراثيـة أو محيطيـة مجتمعيـة، أو يعـاني مـن اخـتلال عقـلي مـا»، مؤكـدة في هـذا السـياق وجـود «عقوبـات أخـرى تتناسـب مـع الجـرم الـذي ارتكبـه خلافـا للعقوبـة الجائـرة الـتي تقـضي بإزهـاق روحـه». كـما دعـت إلى «أنسـنة القانـون»، لأن «القانـون وضـع وشرّع مـن قبـل أنـاس لخدمـة الإنسـان وإصلاحـه، وليـس لقتلـه».

عامر: عقوبة الإعدام انتهاك لحقوق الإنسان وللروح التي أودعها الخالق لديه والتي له الحق وحده فقط في استرجاعها



مع رد الاعتبار لعقوبة الإعدام

بخـلاف ذلـك، توقفـت الشـاعرة السـورية المقيمـة بـالأردن، ميـادة غسـان أبو الشـعر، عنـد فعاليـة عقوبة الإعـدام في الـردع مـن الجرائـم، خاصـة جرائـم القتـل الـتي تـزداد ارتفاعـا عـلى الصعيـد العالمـي؛ مستشـهدة بتقريـر للأمـم المتحـدة بعنـوان «الدراسـة العالميـة حـول القتـل»، يتحـدث عـن حـالات قتـل همـت ٤٣٠ ألـف شـخص سـنة ٢٠١٤.

كـما أشـادت في السـياق نفسـه، بالشرائـع السـماوية في «تأطـير التشريعـات الحداثيـة بمنهجيـة لا سـبيل إلى الحيـاد عنهـا»، غـير أن التشريعـات الوضعيـة بحسـبها نـأت بنفسـها بعيـداً عبر اختـلاق قوانـين جديـدة سـاهمت «في إحـداث حالـة مـن عـدم التـوازن في أمـن وسـلامة المجتمعـات»، وبالتـالي الارتفـاع في عـدد الجرائـم، ممـا يـبرر لـدى الـرأي العـام، تقـول الشـاعرة، التحـرك للمطالبـة بالعـودة إلى «تنفيـذ القوانـين الربانيـة للحـدّ مـن تلـك الجرائـم تمهيـداً للقضـاء عليهـا».

كـما اعتـبرت عقوبـة الإعـدام بمثابـة معيـار في التدليـل عـلى نجاعتهـا في المجتمعـات الـتي تطبـق فيهـا، وبالتـالي ضعـف «فعاليـة التشريعـات البشريـة» بالمقارنة مـع «عقوبـة القصـاص الرّبانيـة»؛ فهـذه الأخـيرة «تعلـو وتسـمو عـلى الأولى مـن حيـث: الهـدف الـذي ترمـي إليـه عـلى المسـتوييْن القريـب والبعيـد، والآليـة في التنفيـذ، والبعـد الزمـنيّ»، وعـلى الرغـم مـن جوانـب القصـور الـتي تعـتري عقوبـة الإعـدام، فإنهـا تبقـى «رادعـاً مهمـاً يحـول دون اسـتفحال الجريمـة في المجتمعـات» في حـال تـمّ تطبيقهـا بالفعـل.

أبو الشعر: عقوبة الإعدام رادع مهم يحول دون استفحال الجريمة في المجتمعات

عقوبة الإعدام دعامة أساسية للعدالة

ذهبت الإعلامية المغربية ماجدة أيت لكتاوي، بخلاف سابقيها إلى إعلان قبولها لعقوبة الإعدام التي رأتها ضرورية لحفظ حقوق الناس ودعامة أساسية للعدالة، كما استهجنت الأصوات الداعية إلى إلغائها معتبرة إياها دفاعا «عن حق المجرم في الحياة» انسجاما مع طروحات حقوق الإنسان المنادى به عالميا، متسائلة في الوقت نفسه عن «حق الضحية في الحياة»، وكذا عن حق أهله في «الشعور بالراحة النفسية وتأكدهم من إحقاق العدالة على هذه الأرض»، مؤكدة في الوقت نفسه أن مشاعر «الضَّيم والظلم يدفعان إلى مزيد من الجرائم ثأرا وأخذا للحق المهدور».

كما استحضرت مزايا العقوبة لفاعليتها في الزجر والردع والكف عن إزهاق الأرواح وإحقاق الأمن، غير أن هذا بحسبها يحتاج إلى إجراءات وقائية مواكبة تقوم على تأهيل العمل التربوي في المجتمع من خلال رد الاعتبار لوظيفة الأسرة والمؤسسات التعليمية والجمعيات الشبابية دون إغفال دور المؤسسات السجنية... وذلك في سياق خطط إصلاحية شاملة تروم «خدمة الأمن الاجتماعي»، و«إصلاح الإنسان».

لكتاوي: عقوبة الإعدام ضرورية لحفظ حقوق الناس ودعامة أساسية للعدالة

لو كانت عقوبة الإعدام تردع لتوقفت الجرائم منذ زمان

وفي الأخير رفض الصحفي اللبناني رامي الأمين إعمال هذا النوع من العقوبة في الوقت الحالي، مستشهداً بالواقع اللبناني الذي يعترف بالعقوبة، ويدرجها ضمن قاعدة «الستة وستة مكرر»، وهي قاعدة يشرحها بأنها «تستجدي المناصفة بين المسيحيين والمسلمين في لبنان في المجالات كافة في التوظيف والانتخابات والقضاء». لذلك، حينما يصدر حكم إعدام بمسلم، لا ينفذ، حتى يصدر حكم إعدام بمسيحي، فينفذان سوياً، للمحافظة على التوازن.

لكن الإعدام بشكل عام، يقول الأمين، من دون «مراعاة للخصوصية اللبنانية المريضة» مرفوض، لأن لا شيء برأيه يبرر القتل، حتى ولو تعلق الأمر بالعقوبة، وأن لا أحد يمتلك الحق في سلب شخص آخر حياته، مضيفاً أن أي سلب للحياة هو بمثابة جريمة قتل كيفما كان مبرره. كما اعتبر شرعنة القتل بالقوانين، لا يجب أن يغير الموقف منه، لأنه لا «يجب أن يكون مع القتل باباً للعدالة». فالعدالة بحسب قوله: «لا تتحقق بالقتل المضاد وإلا فإن تبرير الحروب يصير ممكناً».

كما ختم قوله بأن «عقوبة الإعدام لا تردع»، وإلا لكانت الجرائم قد توقفت منذ قرون، واسترسل في القول بأن الفقه الإسلامي عموماً يشرّع القتل عقاباً على القتل على قاعدة «العين بالعين والسن بالسن». فكانت النتيجة أن الآلاف من الرؤوس قد قطعت عبر التاريخ لردع القتل، فتكدست الجماجم واستمر القتل. كما إن تنفيذ حكم الإعدام لا يترك مجالاً للندم والتراجع عن الخطأ من طرف الجاني، وفضلاً عن ذلك كم من محكوم بالإعدام تبينت براءته بعد إعدامه بسنوات؟ يتساءل الأمين.

الأمين: عقوبة الإعدام لا تردع، وإلا لكانت الجرائم قد توقفت منذ قرون



صدر حديثا
إدريس جنداري
من أجل مقاربة فكرية لإشكاليات الربيع العربي
العروبة - الإسلام - الديمقراطية
المركز الثقافي العربي
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

فلسفة النظام التربوي المنشود (١ من ٢)



إعداد: د. مصدّق الجليدي
أستاذ باحث بمركز البحوث والدراسات بتونس

سنعرض في هذه الورقة بعض أسس فلسفة النظام التربوي المنشود بطريقة منهجية تعددية؛ أي سنعمد في هذا البناء الفلسفي التربوي إلى التعامل مع مرجعيات متعددة. أول هذه المرجعيات هو الاستفادة من التجربة التاريخية للنظام التربوي التونسي في المرحلتين الإصلاحية والحديثة.

١. النموذج التربوي التونسي الأصيل

لعله من المفارقات، ونحن نفكر في وضع فلسفة جديدة للنظام التربوي المنشود أن نعلن أن أفضل توجّه للنظام التربوي الذي ننشده هو التوجّه الذي أُعلن عنه في إصلاح ١٩٥٨؛ إذ يجمع بين الروح الحديثة والروح الوطنية الأصيلة. ونذكر هنا بأهم ما ببعض الفقرات التي سبق أن أوردناها، والتي جاءت في تقرير كتابة الدولة للتربية القومية (١٩٦٣).

جاء في هذا التّقرير أن إصلاح ١٩٥٨، سيمكّن من «بعث التربية في تونس في صورتها القومية الأصيلة[١] بأهدافها الجديدة وأساليبها الحديثة وفي نطاق تخطيط تربوي شامل مضبوط المراحل والخطوات» كما جاء فيه أن «كلّ ما أنجز إلى يومنا هذا وما سيتمّ إنجازه في المستقبل من البرامج التي أقرّها الإصلاح والتخطيط يدخل في نطاق المعركة الكبرى التي تخوض غمارها الأمة بهدي من قادتها سعيا وراء القضاء على التخلّف وإبراز الشخصيّة التّونسيّة في مختلف ميادين الفكر والعمل.»[٢]

ويقول المسعدي في هذا التقرير: «لقد أصبح لتونس منهاجها التربوي، وهو منهاج طريف بعيد عن التقاليد، ولم يعمد فيه إلى الجمود على سنّة المذاهب التربوية القديمة ولا إلى المحاكاة الآلية للنظم التربوية الحديثة الموجودة في سائر بلدان العالم، فهو تونسي في وضعه وكنهه، إذ هو من نتاج فكر المربي التونسي ووليد الواقع التونسي والتجربة التونسية»[٣].

ثم وضّح المسعدي المسألة أكثر بقوله: «... وعلاوة على ذلك كلّه، فإن الإصلاح قد دعّم استقلال التعليم التونسي بإحيائه لمقوّمات الشخصية الثقافية التونسية التي تستمدّ أصولها من الثقافة العربية الإسلامية، إذ إنه أرجع للغة العربية وظيفتها الطّبيعيّة كأداة أولى لتثقيف نشئنا في المراحل الابتدائية والثانوية من التعليم وجعل للتربية الإسلامية ولتاريخ التّفكير الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية مكانتها اللائقة بها في الدراسات، وأدخل تحويرا عميقا على برامج التاريخ والجغرافيا التي لم تكن تهتم إلا قليلا جدّا بتاريخ وجغرافيّة البلاد التي يعيش فيها التلميذ التونسي»[٤].

أهم مفردات هذا التوجه الإصلاحي هي: «الشخصية القومية الأصيلة»، و«الشخصية التونسية»، و«الشخصية الثقافية التونسية التي تستمدّ أصولها من الثقافة العربية الإسلامية». والمنهاج الذي هو ثمرة هذا التوجه الوطني الأصيل «منهاج طريف» ومبتكر متنزه عن جمود التقليد للقديم وعن المحاكاة الآلية للحديث، «فهو تونسي في وضعه وكنهه، إذ هو من نتاج فكر المربي التونسي ووليد الواقع التونسي والتجربة التونسية». وأفضل مثال على ذلك لدى الزعيم بورقيبة التعليم الصادقي الذي جمع بين الأصالة والحداثة، وخرّجت منه نخبة من الّذين «يفكّرون تفكيرا عصريا ويتعلّمون تعليماً إسلامياً ويعرفون من أين تؤكل الكتف وكيف يجابهون الخصم»[٥].

> إن الإصلاح قد دعّم استقلال التعليم التونسي بإحيائه لمقوّمات الشخصية الثقافية التونسية التي تستمدّ أصولها من الثقافة العربية الإسلامية

وفعلا هل نريد نحن اليوم غير هذا؟! هل نريد تعليما غير التعليم الجامع بين الحداثة والأصالة؟!

ولكن لماذا تجدنا إذن متحفظين على إصلاح ١٩٥٨ وعلى كل الإصلاحات التي تلته، والتي جعلت منه مرجعها الأساسي؟

لقد وضحنا بما فيه الكفاية، بحسب ما نرجح أن كيفية تطبيق ذلك الإصلاح لم تكن وفية لما تم الإعلان، سواء في خطاب الحبيب بورقيبة يوم ٢٥ يونيو (حزيران) ١٩٥٨ أو في تقرير كتابة الدولة للتربية (١٩٦٣). هذه الروح التونسية الأصيلة وهذه العودة إلى الثقافة العربية الإسلامية والتزام التدريس بالعربية بالكامل، ما إن تتوفر للدولة إمكانية الاستغناء عن المدرسين الأجانب من غير العرب، كل هذا لم يقع تطبيقه على النحو الذي أعلن عنه، بل شابه الكثير

١- الإبراز منا نحن.
٢- تقرير كتابة الدولة للتربية القومية، ص ٦
٣- نفسه.
٤- المصدر السابق، ص ٧
٥- للتذكير، فإن بورقيبة قد درس بالمعهد الصادقي إلى جانب دراسته اللاحقة في معهد كارنو.

مـن الـتردد ومـن المخالفـة لـه، وأخـيرا تـم الابتعـاد عنـه بشـكل واضـح، ولـم نسـجل إلا اسـتثناء جزئيـا حصـل في الفـترة ١٩٧٦-١٩٨٦، وهـي الفـترة الـتي حـاول فيـه المرحـوم الأستاذ محمـد مـزالي تصحيـح مسار التعليـم، حـتى يعـود إلى روح إصـلاح ١٩٥٨، كمـا تـم الترويـج لـه في بدايـات وضعـه وتطبيقـه. وكمـا سـبق أن ذكرنـا لـم يتـم عـزل محمـد مـزالي عـن رئاسـة الحكومـة، ولـم يوقـف العمـل بمشروعـه الإصلاحـي التربـوي بسـبب إخفـاق نسـب إليـه عـلى أسـس موضوعيـة، وإنمـا فقـط بسـبب «التعريـب يـاسر» بحسـب عبـارة بورقيبـة؛ أي «التعريـب بكـثرة، أو الإفـراط في التعريـب» بمـا يتنـاقـ مـع شروط المؤسسـات الدوليـة للسـماح لتونـس بإعـادة هيكلـة ديونهـا في عهـد حكومـة رشـيد صفـر. ومـن المعلـوم أن مخرجـات المدرسـة التونسـية لـم تكـن أبـدا في مستوى الآمـال المعقـودة عليهـا، إمـا مـن حيـث الكـم بسـبب سياسـة تقييميـة مفرطـة في الانتقائيـة كمـا هـو الحـال طـوال الفـترة الـتي سـبقت إصـلاح ١٩٩١ أو مـن حيـث الكـم والكيـف في مـا بـين ١٩٩١ و٢٠٠٢، أو مـن حيـث الكيـف خاصـة في مـا بـين ٢٠٠٢ و٢٠١٠ مـع أن حجـم التسرب والانقطـاع الـدراسي ظـل مثـيرا للقلـق والفـزع إلى الوقـت الحـاضر. ومـن أهـم أسـباب هـذا المـردود غـير

من المسائل التي سكت عنها إصلاحا ١٩٥٨ و١٩٩١ سكوتا كاملا مسألة التربية على القيم المدنية الحديثة كالتربية على الحرية وعلى الديمقراطية وحقوق الإنسان

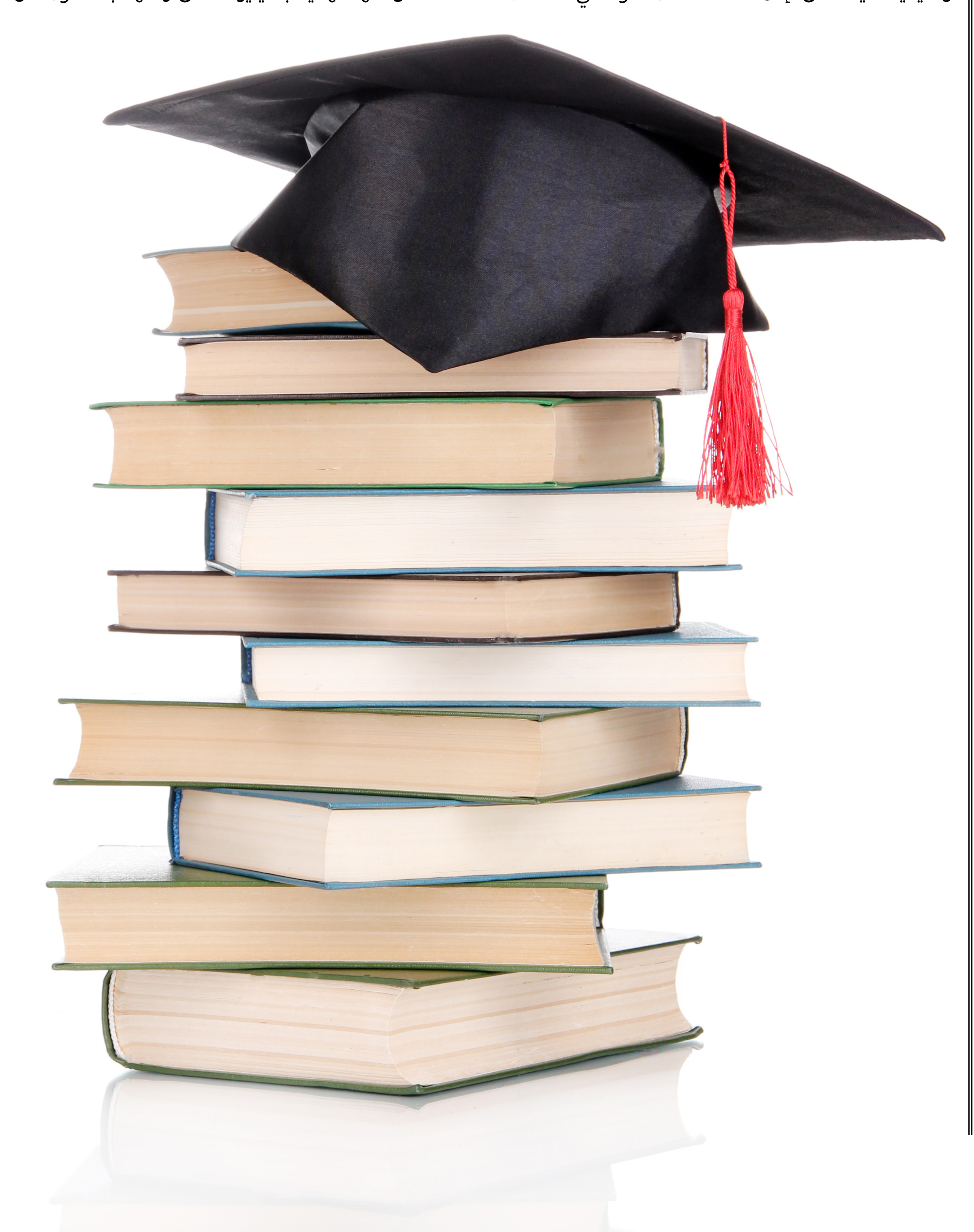
المقنـع للمدرسـة التونسـية هـو في رأينـا هـذا التذبـذب الـذي رصدنـاه في توجهـات النظـام التربـوي بـين التأصيـل والتحديـث، حيـث إن التحديـث قـد سـقط في مـا نبّـه منـه تقريـر كتابـة الدولـة للتربيـة القوميـة منـذ سـنة ١٩٦٣، وهـو اسـتيراد النمـاذج التعليميـة الجاهـزة مـن الخـارج مـع تطويـع شـكلي، وعـلى نحـو متصنـع ومغشـوش للسياق الوطـني. أمـا التأصيـل، فهـو أيضـا قـد تـمّ عـلى نحـو منقـوص ومغشـوش في الغالـب الأعـم، وبطريقـة سـطحية ومغاليـة في التوظيـف السـياسي والابتسـار المعـرفي. توجـد بطبيعـة الحـال عـدة أسـباب مـن طبيعـة مؤسسـية وبيداغوجيـة لضعـف مـردود المدرسـة التونسـية، ولكنهـا ليسـت مجـال دراسـتنا الراهنـة مـن جهـة، ولا نعتبرهـا تحظـى بنفـس درجـة التوجهـات الكـبرى لرسـالة المدرسـة ووظيفتهـا التربويـة مـن جهـة أخـرى، بـل إن الخيـارات المؤسسـية والبيداغوجيـة عـلى صلـة تَبَعيّـة كبـيرة لمـا يتـم إقـراره مـن توجهـات كـبرى ومـن فلسـفة للنظـام التربـوي، ولـذا فالنظـر فيهـا يتـم لاحقـا عـلى هـذه التوجهـات وهـذه الفلسـفة التربويـة.

مـا نحتـاج إليـه اليـوم إذن، هـو اسـتئناف العمـل عـلى هـذا النمـوذج التربـوي الوطـني التونـسي الطريـف والمسـتقل الـذي بـشر بـه إصـلاح ١٩٥٨-١٩٦٣، هـذا النمـوذج الحـداثي الأصيـل. ولكـن دون الارتهـان لإرادات

الحكومات الخارجية أو القوى المالية الدولية، وهو ما يعني معالجة هذا المشكل الجدلي، مشكل تحقيق مشروع التحرر والاستقلال الوطني من أجل التربية وبالتربية. فمعلوم أن الاستقلال الوطني لا يتحقق إلا بتوفر شروط مادية وسياسية وقيمية. الشروط المادية هي الاقتصاد القوي والصناعة القوية والجيش القوي. والشروط السياسية هي الديمقراطية بوجه عام والديمقراطية التشاركية بوجه خاص إلى جانب الحوكمة الرشيدة. أما القيم المطلوبة، فهي قيم الحرية والوطنية والمواطنة الفاعلة والعمل والانضباط والإتقان والإبداع ونكران الذات. وكل من الشروط المادية والشروط السياسية والقيمية تتطلب نجاحات تربوية وعلمية. الأولى تتحقق بالعلوم الصحيحة والتقنية والثانية بالوعي السياسي والاجتماعي، اللذان يتوفران بالتربية على الحرية وعلى المواطنة وعلى النزاهة ومكافحة الفساد وبالعلوم السياسية والاجتماعية والإنسانية، بعد نجاح التغيير السياسي والاجتماعي تبعا لهَّبّة أو ثورة شعبية أو بإرادة سياسية وطنية أو بهما معا. الثانية تأتي تبعا للأولى. ولدينا مثال حقيقي عن كل حالة. بالإرادة السياسية حدثت الثورة العلمية والتربوية في اليابان في عهد الإمبراطور ميجي، وبها أيضا تحقق واحد من أكبر الإصلاحات التربوية في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الخمسينيات من القرن الماضي. أما

الحالة الثورية الدافعة للإرادة السياسية، فيجب أن تتم في تونس، وهي الآن بصدد التشكل، ولكن مع مواجهة عدة مخاطر انتكاس واجترار لأخطاء الماضي نفسها بحكم غلبة النزعات الأيديولوجية المتطرفة والحسابات المصلحية الضيقة لدى بعض القوى السياسية المبوّأة لحكم البلاد أو المشاركة في حكمها.

بتوفر كل الشروط المادية والسياسية والروحية والقيمية يتحقق إذن، الاستقلال الوطني التام، ويمكن صياغة أي مشروع تربوي نشاء. ولكن النظام التربوي الذي سيوفر لنا هذه الشروط هو بذاته ما زال يعاني من التدخل الخارجي بسبب عدم استيفاء شروط الاستقلال الوطني التام. لا حل لهذه المعضلة الجدلية إلا بمنطق ثوري في روحه واقعي في أسلوبه؛ أي الضغط على النظام السياسي حتى يوفر شروط البناء الديمقراطي التشاركي للنظام التربوي المنشود مع مراعاة الإكراهات الخارجية الظرفية إلى حين التخلص منها نهائيا بتغيير منطق رفعها بالتحول من



منطق الحوار المستلطف إلى منطق التفاوض المتكافئ المدعوم بقوة العمل والإبداع الوطنية.

من المسائل التي سكت عنها إصلاحا ١٩٥٨ و١٩٩١ سكوتا كاملا مسألة التربية على القيم المدنية الحديثة كالتربية على الحرية وعلى الديمقراطية وحقوق الإنسان. وإذا كان مفهوما بعض الشيء أن ينشغل بناة دولة الاستقلال الجديدة عن الحرية بالمعنى المواطني لصالح توفير بعض شروط الاضطلاع بمسؤولية الحرية الخاصة بالبلد ككل؛ أي تبعات تحرر البلد من الحضور العسكري والإداري والمدني المباشر للمستعمر، فإنه ليس مفهوماً أن يسكت عنه في إصلاح ١٩٩١ و٢٠٠٢ فلا يذكر إلا بصفة عرضية مقترناً بمفهوم المسؤولية مع ما يعنيه هذا التلازم في نظام بوليسي قمعي من تضخم لتحميل المواطن المسؤولية في كل ما يأتيه من سلوك حرّ لا يخدم أجندة النظام أو يتعارض مع هيمنته غير المشروعة على كل طاقات ومفاصل المجتمع. أما حقوق الإنسان، فقد برمجت في التعليم العالي من باب البهرج الذي كان يتزين به النظام في أعين العالم، بينما هو يحاصر منظمة حقوق الإنسان ويضيق الخناق على نشطائها.

٢. إعادة بناء نموذج الحداثة التربوية الأصيلة

أعلن الخطاب الرسمي في مطلع الاستقلال تبنيه لنموذج تربوي تونسي أصيل منفتح انفتاحا واعيا على الحداثة ومتأصل في الثقافة العربية الإسلامية. وتم وضع خطة إجرائية مرنة لتطبيق هذه الفلسفة التربوية بإقرار ثلاث شعب دراسية: شعبة (أ) للتعليم العربي الصرف (مع نوع من التثقيف الفرنسي والإنجليزي) وشعبة (ج) للتعليم الفرنسي الصرف وشعبة (ب) جامعة بين العربية والفرنسية مع تدريس العلوم بالفرنسية. الشعبة (أ) هي وريثة الشعبة العصرية التي مثلت قمة الإصلاح في التعليم الزيتوني. والشعبة (ج) استمرار للتعليم الفرنسي الذي ركّز في الحقبة الاستعمارية. أما الشعبة (ب)، فهي وريثة للتعليم الصادقي وللتعليم الفرنكو-عربي. وما بقي من كل هذا هو هذا التعليم المزدوج الفرنسي-العربي. ولذا، فالحداثة الأصيلة التي أُعْلِنَ عن تبنيها بعبارات التعليم الوطني التونسي الأصيل مع الاستفادة الواعية من مناهج وأساليب التربية الحديثة ليست حقيقة حداثة أصيلة، لأن كلا من التحديث والتأصيل بقيا في مستوى السطح. فالحداثة ليست مجرد نسخ وإلصاق لنماذج جاهزة، بل حس نقدي وروح إبداعية، وهذا ما لم يتوفر منذ تأسيس المدرسة الحربية بباردو مرورا بالصادقية، فالتعليم الفرنكو-عربي فالشعبة (ب) والتعليم المزدوج الفرنسي-العربي الذي استمر إلى يوم الناس هذا. والأمر نفسه في ما يخصّ التأصيل، فهو لم يتم لا قيميا ولا لغويا ولا فقهيا ولا بيداغوجيا ولا مؤسسيا.

> الدليل على فشل التأصيل، بل على عدم وقوعه أصلا اللهم إلا بنحو شكلي وتافه، فهو أولا أزمة القيم التي يتخبّط فيها مجتمعنا الحالي ومدرستنا الحالية

ومن أبرز الأدلة على نمط التحديث الفاشل الذي اختاره النظام السياسي التونسي وفرضه على النظام التربوي هو ارتباطه لعقود من الزمن بنموذج المستعمر القديم تكريسا للقانون العمراني الخلدوني في أن «المغلوب مولع دائما بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»[٦]. ولم يزد حتى عند ابتعاده قليلاً عن النموذج الفرنسي على أن استورد نماذج من العالم الفرنكفوني الأوسع (بلجيكيا وكندا) أو عن طريق الوسيط الفرنسي، كما حدث مثلا عند استيراد مقاربة بيداغوجيا الأهداف الأمريكية الأصل؛ بينما تشكو المدرسة الفرنسية اليوم من تراجع رهيب في أدائها، والمدارس الأكثر نجاحا وتميزا اليوم في العالم اليوم هي مدارس آسيوية (الصين- اليابان- سنغفورة- كوريا الجنوبية) وأسكندنافية (فنلندا- ايزلندا- الدنمارك- النورفاج..الخ) وألمانية وأمريكية (في مستوى الجامعات خاصة والجامعات الخاصة منها بصورة أخص). هذا دليل ظاهر وشكلي ربما عن التحديث والاقتباس الفاشل من الآخر، رغم أن له صلة وطيدة بالمضامين، ولكن الأهم من هذا في نظرنا هو عدم استخدام العقل الحداثي نفسه الذي هو منبع الابتكار والإبداع لدى الغير في نحت وخلق مقاربات تربوية ومضامين معرفية واختيارات مؤسسية

٦- المقدّمة، الفصل الثالث والعشرون.



خاصة بنا كتونسيين. والمانع من ذلك مانع سياسي بدرجة أولى، وهو خنق الحريات الأكاديمية والمبادرات البيداغوجية التجديدية، ومانع مؤسسي تابع للمانع السياسي وللعادات القديمة المتكلسة وللفساد الإداري والمالي والقيمي بوجه عام، بدرجة ثانية.

أما الدليل على فشل التأصيل، بل على عدم وقوعه أصلا اللهم إلا بنحو شكلي وتافه، فهو أولا أزمة القيم التي يتخبّط فيها مجتمعنا الحالي ومدرستنا الحالية؛ وهو ثانياً، صعوبة تمثل المضامين المعرفية من قبل الناشئة والشباب، إما بسبب تقديمها لهم بغير اللغة الأم أو لعدم تنزيلها لدى عملية النقل التعليمي الخارجي والداخلي في السياق الثقافي المحلي الذي ينشّأ فيه المتعلمون التونسيون، وهو ثالثا، ضحالة التكوين الديني وسطحية الوعي الحضاري وفقر الثقافة العلمية الإسلامية لدى غالبية الشباب التونسي الذي بقي على عطشه ونهمه لهذه المسائل، فاندفع يلتقطها على علاتها من أدعياء الدعوة الإسلامية الذين يبثون سموم الجهل المقدس من خلال الفضائيات التلفزية أو عبر الشبكة العنكبوتية والتواصلية الافتراضية أو في الجوامع التي بقيت ما يزيد عن ثلاث سنوات خارج سيطرة وزارة الشؤون الدينية[٧].

وفي رأينا إن الحداثة الأصيلة هي:

أولا: حداثة حقيقية وليست تحديثا شكليا؛ أي ضامنة حقا لاستخدام أقصى طاقات العقل على التفكير الخلاق في ما يقدر العقل فعلا على حله من مشكلات وعلى التفكير فيه من قضايا؛ لأنه من بعد النقد الخلدوني والكانطي ليس للعقل مثلا أن يخوض في المسائل الغيبية، وأن يقطع فيها بقول فاصل. وفي ما عدا ذلك، فلا حدّ لنشاط العقل ولا يوجد أي محرمات عليه لا من طبيعة أخلاقية ولا من طبيعة سياسية؛ إذ إنه أصبح بمقدوره منذ لحظة التحول الفارقة التي دشنها ختم النبوة بما هو رفع للوصاية عن عقل الإنسان، أن يضع لنفسه بنفسه قانونه الأخلاقي وعقده السياسي الاجتماعي التواصلي، وأن يفهم العالم على نحو حرّ بالكامل لا تحده إلا الضرورات الطبيعية والنواميس الكونية أو ما يضعه لنفسه من مصادرات على نحو حر، مثلما وضعت الفلسفة النقدية الكانطية مصادرات للعقل العملي: حرية الإرادة ووجود الله وخلود النفس. هذا درس كبير أول فلسفي ومعرفي يجب أن يخترق كل مناهجنا الدراسية من التعليم الأساسي إلى نهاية المرحلة الثالثة من التعليم الجامعي، حتى نكون فعلا سادة في هذا العالم.. وبلغة أوضح يجب على مناهجنا التربوية أن تكون مفعمة بالإيمان وبالتنوير والعقلانية في الآن نفسه.

> إذا كان بإمكان العقل الغربي أن يتعمد ادعاء الكونية من داخل أفقه الملي المسيحي، فإنه بإمكان العقل الإسلامي أن يتطلع للكونية ضمن رؤية أرحب هي عقيدة وفلسفة التوحيد الإبراهيمي

ثانيا: الحداثة الأصيلة حداثة تبنى من داخل ممكنات الذات الفردية والجماعية الثقافية دون تعارض بين براديغم الذات والحرية وبراديغم الجماعة أو الأمة والهوية. والعقل الغربي الحديث نفسه لم يكن عقلا فرديا خالصا؛ أي لم يكن متمحورا حول الذات الفردية بشكل مطلق. فقد جعل ديكارت وجود الله ضمانة ضد وساوس الشيطان الماكر لصالح تفكير ذاتي واضح ومتميز. أي جعل الإيمان شرطا لإمكان الثقة في العقل. ولقد أبدع العقل الغربي من داخل براديغم التثليث المسيحي وعقيدة الحلول المسيحية مفاهيم الدولة الحديثة التي تجسد في نظر هيغل حلول الروح في التاريخ، وأبدع مفهوم تكامل السلط الثلاث في الدولة واستقلالها كثلاثة أقانيم لروح واحدة هي روح الدولة التي هي الروح المتعالية وقد حلت في التاريخ. كما أبدع علم نفس التحليلي المكونات الثلاث للجهاز النفسي: الأنا الأعلى والهو والأنا الذي هو حصيلة صراع الأنا الأعلى مع الهو. فإذا كان بإمكان العقل الغربي أن يتعمد ادعاء الكونية من داخل أفقه الملي المسيحي، فإنه بإمكان العقل الإسلامي أن يتطلع للكونية ضمن رؤية أرحب هي عقيدة وفلسفة التوحيد الإبراهيمي الذي يشمل الديانات الثلاث طوعا وكل المخلوقات إن طوعا أوكرها. وما نستنتجه مما سبق هو وجود

٧- بلغنا من رئيس المنتدى الاجتماعي والاقتصادي في اجتماع اللجنة الفنية الموسعة للحوار المجتمعي حول الإصلاح التربوي بوزارة التربية يوم الثلاثاء ٢ ديسمبر ٢٠١٤ أن ثمة إحصائيات تقول بوجود مئة ألف شاب سلفي في تونس.

حداثـات وليـس حداثـة واحـدة. والحداثـة الوحيـدة «الواحـدة» هـي الـتي تسلم بالتنـوع والتعـدد والحـوار والتفـاوض والتواصـل والتشـارك والتعـارف. وهـذا درس ثـان حضـاري يجـب دمجـه في مناهـج التربيـة العقليـة والاجتماعيـة والحضاريـة.

ثالثـا: الحداثـة الأصيلـة لا تخـتزل الوعـي في الـذكاء، لأن «الـذكاء لـه نفـس تمفصـلات المـادّة» كمـا يقـول برغسـون، بينمـا لا تمثـل المـادّة إلا مكونـا مـن مكونـات الإنسـان، ولا تقـول بالإنسـان ذي البعـد الواحـد، بـل تسلّم بـأن للإنسـان أفئدة متعـددة، الـذكاء والإحسـاس والـذوق الجمـالي والـروح والوجـدان والغرائز. ولقـد كشـفت الأصالـة عـن حـدود العقـل، وهـي تلـك الـتي ذكرهـا ابـن خلـدون. أي عجـزه عـن إدراك كل مـا في الوجـود وعجـزه عـن القطـع في الغيبيـات، وهـو مـا يستوجب تبنيـه الوعـي الشـهودي عوضاً عـن الإخـلاد إلى الوعـي الجحـودي.

وبالتـالي، فـإن الحداثـة الأصيلـة، كمـا نراهـا، خلافـا للحداثـة الغربيـة المعلِنـة لمـوت الإلـه، المنتهيـة بإعـلان مـوت الإنسـان، حداثـة شـهودية بالمعـنى الخلـدوني للكلمـة٨: إنهـا حداثـة حاثـة عـلى اسـتخدام أقـصى طاقـات العقـل عـلى الفهـم والإبـداع مـع الوعـي بحـدود علمـه. يقـول ابـن خلـدون:

«واعلـم أنّ الوجـود عنـد كل مـدرك في بـادئ رأيـه أنـه منحـصر في مداركـه لا يعدوهـا، والأمـر في نفسـه بخـلاف ذلـك، والحـق مـن ورائـه... وإذا علمـت ذلـك، فلعـل هنـاك ضربـا مـن الإدراك غـير مدركاتنـا، لأن إدراكاتنـا مخلوقـة عنـده وخلـق الله أكـبر مـن خلـق النـاس والحـصر مجهـول والوجـود أوسـع نطاقـا مـن ذلـك، والله مـن ورائهـم محيـط... وليـس ذلـك بقـادح في العقـل ومداركـه، بـل العقـل مـيزان صحيـح، وأحكامـه يقينيـة لا كـذب فيهـا. غـير أنـك لا تطمـع أن تـزن بـه أمـور التوحيـد والآخـرة، وحقيقـة النبـوّة، وحقائـق الصفـات الإلهيـة، وكل مـا وراء طـوره، فـإن ذلـك طمـع في محـال.

ومثـال ذلـك مثـال رجـل رأى المـيزان الـذي يـوزن بـه الذهـب، فطمـع أن يـزن بـه الجبـال، وهـذا لا عـلى أن المـيزان في أحكامـه غـير صـادق، لكـن للعقـل حـدّ يقـف عنـده ولا يتعـدى طـوره، حـتى يكـون لـه أن يحيـط بـالله وبصفاتـه، فإنـه ذرة مـن ذرات الوجـود الحاصـل منـه.»٩

وفي الحقيقـة، هـذا مـا سـلم بـه فيلسـوف الحداثـة المؤمـن إمانويـل كانـط كذلـك، الـذي قـال: «وضعـت حدا للعقـل لأفسـح في المجـال للإيمـان» (أسـس ميتافيزيقـا الأخـلاق). ولكـن هـذا مـا تخلـت عنـه الفلسـفة الوضعيـة أيضـا الـتي أفـرزت نظـرة ماديـة مجحفـة إلى العالـم وإلى الوجـود الإنسـاني. وفي الحقيقـة، وبالعـودة إلى كانـط، إن الحديـث عـن الإيمـان في مـا وراء العقـل، لا يعـني أنـه تخـل عـن العقـل وجنـوح إلى ضرب مـن الجنـون، بـل هـو توسـعة لمفهـوم العقـل والعقلانيـة.

٨- كما أعاد بناءه أبو يعرب المرزوقي.

٩- ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ص ٥٦

المصادر والمراجع:

المصادر:

- ابـن خلـدون، المقدمـة، ج ٢، الـدار التونسـية للنـشر، ١٩٨٤

المراجع:

- بـن سـالم، بلقاسـم، التعليـم العـصري ونظام التوجيـه المـدرسي في تونـس: دراسـة تاريخيـة مؤسسـية اجتماعيـة، سلسـلة علـوم التربيـة -٢- الجامعـة التونسـية، مركـز الدراسـات والأبحـاث الاقتصاديـة والاجتماعيـة، تونـس، ١٩٨٨
- العيـاشي، مختـار، في تاريـخ المدرسـة التونسـية: خلاصـة ٣٢ قرنـا مـن الكتابـة والمعرفـة والتعليـم (١١٠١ق م/ ٢٠٠٧م)، مركـز النـشر الجامعـي بالتعـاون مـع المركـز الوطنـي للتجديـد البيداغوجـي والبحـوث التربويـة، تونـس، ٢٠١٢
- لبيـض، سـالم «خطـاب الهويـة في النظـام التربـوي وأثـره عـلى الشـباب الطالـبي في تونـس»، مجلـة دراسـات مجتمعيـة عـدد ١ يونيـو ٢٠٠٨ مركـز دراسـات المجتمـع الخرطـوم السـودان.
- مـوران، إدغـار، تربيـة المسـتقبل، المعـارف السـبع الضروريـة لتربيـة المسـتقبل، ترجمـة عزيـز لـزرق ومنـير الحجوجـي، منشـورات اليونسـكو، ١٩٩٩، دار توبقـال للنـشر، الـدار البيضـاء، ٢٠٠٢، ص. ٢٥
- منصـف، عبـد الحـق، الأنـوار وسـلطة الخبـير البيداغوجـي، أفريقيـا الـشرق، المغـرب، ٢٠١١
- مـزالي، محمـد، نصيـبي مـن الحقيقـة، القاهـرة، ٢٠٠٧

القوانين والنصوص المرجعية:

- قانـون ١٩٥٨ (المـؤرخ في ٢١ ربيـع الثـاني ١٣٧٨/ ٤ نوفمـبر (تشريـن الثـاني) ١٩٥٨) المتعلـق بالتعليـم.
- القانـون عـدد ٧٠ لسـنة ١٩٨٩ المـؤرخ في ٢٨ يوليـو (تمـوز) ١٩٨٩
- القانـون عـدد ٦٥ لسـنة ١٩٩١ مـؤرخ في ٢٩ يوليـو (تمـوز)١٩٩١ المتعلـق بالنظـام التربـوي التونـسي.
- الإصـلاح التربـوي الجديـد: الخطـة التنفيذيـة لمدرسـة الغـد (٢٠٠٢-٢٠٠٧)، يونيـو (حزيـران)، ٢٠٠٢
- القانـون التوجيهـي عـدد ٨٠ لسـنة ٢٠٠٢ المـؤرخ في ٢٣ يوليـو (تمـوز) ٢٠٠٢ يتعلـق بالتربيـة والتعليـم المـدرسي.
- انبعاثنـا التربـوي منـذ الاسـتقلال، سلسـلة إصـلاح التعليـم والتخطيـط التربـوي، كتابـة الدولـة للتربيـة القوميـة، تونـس، ١٩٦٣
- بورقيبـة، خطابـه في اختتـام السـنة الدراسـية يـوم ٢٥ جـوان ١٩٥٨
- الاتفاقيـات الممضـاة بـين تونـس وفرنسـا بباريـس في تاريـخ ٣ جـوان ١٩٥٥، المطبعـة الرسـميّة، المملكـة التونسـية. محمـود المسـعدي، نـدوة صحفيـة قبـل افتتـاح السـنة الدراسـية، جريـدة العمـل، الجمعـة ٨ سـبتمبر ١٩٦٧، ص. ٣
- تقريـر وزارة التربيـة القوميـة عـن التطـور التربـوي بتونـس (١٩٨١-١٩٨٤) الـذي أعـدّ للنـدوة العالميـة للتربيـة في دورتهـا التاسـعة والثلاثـين، جنـاف، أكتوبـر (تشريـن الأول)، ١٩٨٤. ١٩٦٧، ص. ٣

المراجع بالفرنسية:

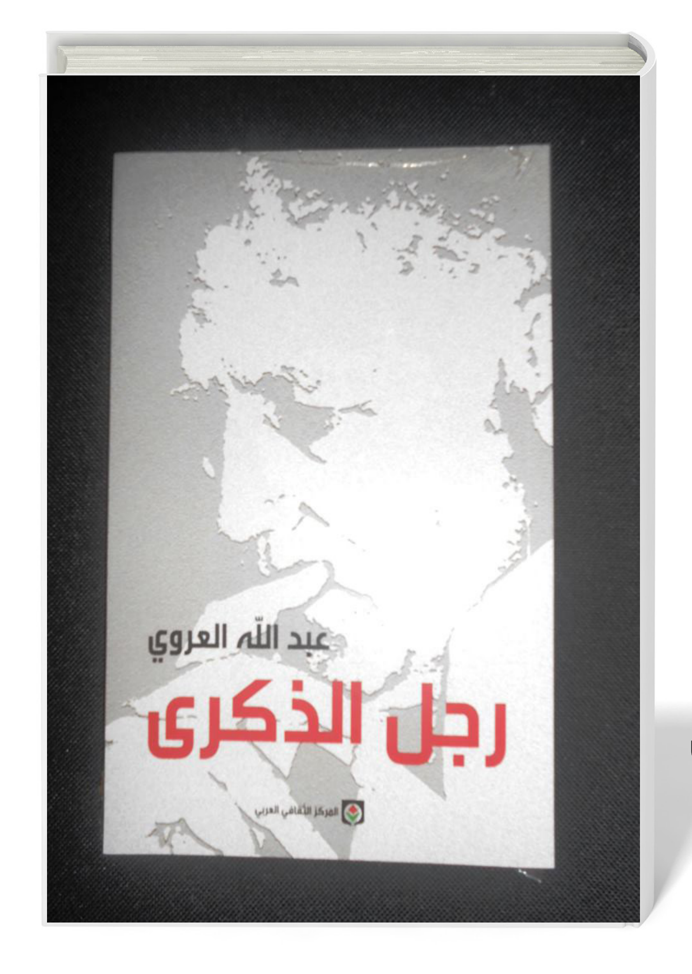
- Ayachi, M., La politique Coloniale et la Question au cours des années ٣٠, in Actes du ٣è Séminaire d'Histoire du Mouvement National, Tunis, CNUDST, ١٩٨٥
- Ayachi, M., Ecoles et Société en Tunisie, CERES, Tunis, ٢٠٠٣, chap. ١)1ère partie).
- Debiesse, J., Projet de réforme de l'enseignement en Tunisie, [n.p.], Janvier ١٩٥٨
- Kant, E., Critique de la raison pure, Quadrige, Puf, Paris, ١٩٩٠
- Morain, E., Le paradigme perdu. La nature humaine, Points Essais, ١٩٧٩
- Touraine, A., Critique de la modernité. Paris: Librairie Arthème Fayard, ١٩٩٢







بقلم: صدوق نورالدين
كاتب وناقد مغربي.



عبد اللّه العروي يعيد «رجل الذكرى» إلى الوجود

تقديم:

دأب الدكتور عبد اللّه العروي على إعادة النظر في منجزه، سواء الموضوع أو الموصوف؛ فعلى مستوى الموضوع، أقدم على إعادة النظر في ترجمة «الإيديولوجية العربية المعاصرة» وكان أنجز ترجمتها المترجم الراحل محمد عيتاني. وأما الموصوف في شقه الروائي فنجده مثلا في قصة «الغربة»؛ يضيف هوامش بمثابة مفاتيح لتسهيل وظيفة قراءة الرواية، بعد نشرها مستقلة عن رواية «اليتيم».

ويطالعنا هذا الحرص، حال إعادة إصدار النص المسرحي «رجل الذكرى»*.

في عناصر البيئة المدرسيّة في مدينة القدس.

*صدرت مسرحية رجل الذكرى عن «المركز الثقافي العربي» (٢٠١٤).





عبد الله العروي

قصة كتابة:

قدم الدكتور عبد الله العروي نصه «رجل الذكرى»(ثمانون صفحة) من منطلق كونه صياغة جديدة لما أسماه «حوار تلفزيوني»، وذلك بتوضيحات لامس فيها ظرف التأليف المحدد بين صيفين: صيف ١٩٥٨، حيث حرر النص باللغة الفرنسية بمدينة أكادير، وصيف ١٩٦٠ حيث أعاد فيه النظر بالقاهرة، ونقله إلى اللغة العربية. وأما فيما يتعلق بالنشر، فيشير العروي إلى أن مدير النشر بمجلة «دعوة الحق» رفض نشره لغموض معناه، ليتم الترحيب به غداة صدور العدد الأول من مجلة «أقلام» المغربية (١٩٦٤). بيد أن ما يغيب عن توضيحات التأليف والنشر التالي:

حين نُشر نص «رجل الذكرى» بمجلة «أقلام»، لم يوقع باسم «عبد الله العروي»، وإنما باسم «عبد الله الرافضي».

حين أصدر العروي قصة «الغربة»(١٩٧١)[١]، كما يؤثر تجنيسها، ألحق «رجل الذكرى» بالقصة لولا أنه في الطبعات اللاحقة لـ «الغربة» أقدم على حذف النص (طبعة: ٢٠٠٠).

بيد أن دواعي الإصدار اليوم، تكمن في المراجعة والترهين، مادامت الكتابة لا تتعلم إلا بالكتابة:

«..قرأت مؤخرا رجل الذكرى بعد مرور ما يقرب من أربعة عقود. استثقلت الأسلوب غير المتجانس وزدت قناعة أن المرء لا يتعلم الكتابة إلا بالكتابة. لذلك قررت مراجعة النص مراجعة تامة، حتى لا ينفر من مطالعته قراء اليوم»(ص/٥ و٦).

بيد أنه وبالإضافة إلى المراجعة والترهين، فإن

١- توضيح: نشر الدكتور عبد الله العروي نص «الغربة» في عام ١٩٧١، مجنسا تحت قصة. وفي طبعة ثانية صدرت كل من «الغربة واليتيم» تحت(روايتان). وأعاد العروي طبع «الغربة» في آخر طبعة لها عام ٢٠٠٠ عن «المركز الثقافي العربي» بيروت/الدار البيضاء، وفق التحديد الأول: قصة، وأضاف لها مجموعة من الهوامش لتسهيل وظيفة القراءة. ولقد بنى العروي تحديده وفق المتداول أمريكيا باسم «Novel».





الداعي الثاني يتمثل في كون «رجل الذكرى» يشكل نواة لما تم تأليفه موصوفا (نموذج: الآفة)، وموضوعا (نموذج: السنة والإصلاح): «ما شجعني على نشره مجددا، على الرغم من عيوبه الجلية والكثيرة، هو أنه يتضمن نواة كل ما ألفت في ما بعد، أكان إبداعا أو نقدا ثقافيا.

حول ماذا تدور رواية الآفة؟ حول الذاكرة.

حول ماذا تدور تحليلات السنة والإصلاح؟ حول الذكر»(ص/٦).

وأما الداعي الثالث للنشر، فيتحدد في مفهوم «القطيعة» الذي شكل مدارا رئيسا لكتابات عبد الله العروي:

«لم أقل بالقطيعة كحافظ للماضي، بل كداعية للإحياء والتجديد، بعث حياة جديدة، مستأنفة في نفس من كاد القديم، أو ترديد القديم، أن يخنقه ويجمده»(ص/٧).

إن الدواعي السابقة هي العوامل التي اقتضت إعادة النشر راهنا.

«رجل الذكرى» يشكل نواة لكل ما ألفت في ما بعد، أكان إبداعا أو نقدا ثقافيا

بنية النص:

تتشكل بنية «رجل الذكرى» من تقديم، ومسرد للشخصيات ثم افتتاح للنص وثلاثة مشاهد حوارية، ويحق اعتبار الافتتاح جزء من النص، خاصة وأن الرابط أو الشخصيات المتحاورة، وهي ثمانية: خمسة ذكور، وثلاث نساء، بين البعض قرابة عائلية: عمر، حسون، عباس وحليمة، والبقية صداقة: حمو إيرين وسام.

ويختلف الزمن والمكان باختلاف الافتتاح والمشاهد، على أن شخصية عمر تمثل الثابت على امتداد النص؛ وهي ـ أساسا ـ شخصية عاشت غربتها لتعود إلى أرض الوطن، إذ ومن خلال تدخلاتها الحوارية تتضح معاناتها النفسية الموزعة بين الحنين، الفقدان والرغبة في تحقيق الوجود الذاتي.

«..ها أنا أستعمل عبارات عتيقة ومبتذلة؛ رجل يبحث عن ذاته، يا لها من كلمة تبعث على السخرية: نبحث عن ذاتنا؟ هل نحن مقتنعون بأن لنا ذاتا؟»(ص/١٧).

بيد أن تحقيق الوجود الذاتي يصطدم بصخرة الماضي، وهذه تتبدى من خلال علاقتين: عمر وسونيا، ثم عمر وحليمة، وهما علاقتان ستنتهيان إلى التفكك. فإذا كانت الأولى صورة عن حاضر، فالثانية تجسيد لماض، وبذلك يتضاعف قلق الشخصية النفسي ويحتمى بالنسيان الذي يغدو آلية للتذكر والاسترجاع.

يقول عمر مخاطبا سونيا: «وداعا يا فتاة. لا تندمي على حلم لم يتحقق، ما حصل لنا أمر عارض يمحوه عن قرب النسيان»(ص/١٦).

وأما حليمة، فتواجه عمر بحدة: «لماذا رحلت ولماذا عدت؟»(ص/٣٠).

إن نص «رجل الذكرى» يتأطر في جنس الكتابة المسرحية، ويحق القول بأنه الوحيد الذي ألفه الدكتور العروي في هذا السياق

على أن تمثل الماضي كزمن انتهى، أو كزمن يقتضي الإحياء وإعادة التشكيل من الداخل، يتباين على مستوى وعي الشخصيات؛ إنه الذكرى أحياناً والتذكر أخرى، وهو النسيان كما الحنين. بيد أن التفاوت هو اختلاف في درجة التعامل، يقوله التقليد كما عبرت عنه شخصيات ك: حمود، عباس وحليمة. والنزوع إلى التغير لتحقيق الطموح. وأما حلم التقدم، فيعكسه عمر، سونيا وإيرين. والتقليد أيضا، صيغة تفكير لا يراد له الخلخلة:

«اعلم يا شيخ أنك ترتاب من الفن والفنانين، ارتياباً موروثاً. تخل عنه لحظة، تصور ولو مرة أن في الأمر لغزا للحل، آية قابلة للتأويل»(ص/٦٦).





وأما التغيير، فتكريس لمفهوم «القطيعة» كموضوعة نواة لهذا النص المسرحي الذي عمقه الدكتور عبد الله العروي بترجمات في الجنس ذاته. وكما في كتاباته الفكرية، وخاصة «الإيديولوجية العربية المعاصرة»(١٩٩٦/صيغة جديدة)، يرد على لسان سونيا ما يلي:

«إلى حد الآن كنت تجعل من الماضي صنما يعبد، تعيد تشكيله في وجدانك ثم تتحداني كل مرة بما أبدعت. هل كان في مقدوري أن أهدم ما رسمت بعطف وعناية؟ أما وقد قبلت أن تنسلخ عما مضى وتنظر إليه كما أفعل أنا فالقسمة إذن، بيننا عادلة»(ص/٥٢).

ويختصر الدكتور عبد الله العروي بنية «رجل الذكرى» في القول: «هذه مشاهد متناثرة نزعتها نزعا من ذهني لأضعها تحت نظري وأفحصها بعناية»(ص/٧٩).

على أن ما يمكن استنتاجه بصدد نص حاولنا الاجتهاد لفك ترميزاته، ما يلي:

إن نص «رجل الذكرى» يتأطر في جنس الكتابة المسرحية، ويحق القول بأنه الوحيد الذي ألفه الدكتور العروي في هذا السياق، سياق الموصوف.

لقد جاءت بنية المعنى في هذه المسرحية ذهنية خالصة، وذلك أن العروي راهن من خلال «رجل الذكرى» الذي كتب أصلا باللغة الفرنسية، وتحقق تعريبه، على إيصال أفكار مدارها الأساس مثلما سبق، مفهوم «القطيعة»، وبذلك، فإن:

أ . هذا النص بالذات، شكل نواة ما تم تأليفه لاحقا، ومن ثم ضرورة إعادة نشره كاملا، إذا ما كانت غاية التلقي تشكيل تصور جامع عن المسار الفكري والإبداعي للدكتور عبد الله العروي.

ب . إن الصورة التي شكل النص بناء عليها، تطالعنا بالذات في رواية «أوراق»، وهي سيرة «إدريس» الذهنية؛ وذلك أن ما يتم تصريفه بالكتابة إبداعا يعد جزءاً من الفكري. إنه التكملة في سياق التوسيع كما التنوع، ومن ثم صعوبات تلقي المعنى في المنجز الإبداعي اللهم على مستوى اليوميات (يصدر جزؤها الرابع تحت عنوان: المغرب المستحب أو مغرب الأماني/٢٠١٥).

إن العلاقة التي تربط عمر بسونيا، هي ذاتها ما سيطالعنا في النص السردي الروائي الأول «الغربة»، حيث تجمع العلاقة بين إدريس ومارية، وهي الثابتة على امتداد الرباعية: (الغربة، اليتيم، الفريق وأوراق)، والواقع أن نموذج هذه العلاقة تجسد حداثة في الوعي والتفكير والموقف، إلا أنه وعلى النقيض، فإن شخصيات كـ «حمود» و«عباس» و«حليمة»، صورة عن الفقيه «شعيب»، باعتباره نموذج وعي تقليدي محافظ يكرس الثابت ويناهض التغيير.

ويبقى القول بأنه وإذا كانت المفاهيم وليدة سوء الفهم الذي استنتجه الدكتور عبد الله العروي تأسيسا من مؤلفيه: «الإيديولوجية العربية المعاصرة»، و«العرب والفكر التاريخي»، فإن إعادة نشر «رجل الذكرى» سيؤسس لنوعية مغايرة من التلقي. ومن منطلق كون هذا النص بالذات شكل على امتداد المسار الفكري للعروي، النواة الأساس لما تفرع لاحقا موضوعا ووصفا، وهو ما يستلزم قراءته والاجتهاد في فك معانيه المستغلقة.



طقس القربان



أصدرت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، ضمن منشوراتها الصادرة عن «المركز الثقافي العربي»، كتابا جديدا تحت عنوان «طقس القربان في الأديان الوضعية والسماوية»، للباحث المغربي المتخصص في الفكر الإسلامي المعاصر، الحسن حما، يقارن فيه الباحث علاقة التدين والمتدينين بفكرة القربان والطقس والنذر والتضحية وغيرها لدى أتباع الديانات السماوية بدءا بالمصريين القدامى ومرورا بالهندوس والصينيين والرومان وحتى العرب قبل مجيء الإسلام.

ويرى المؤلف أن ذهاب أصحاب التفسير التطوري المادي الكسبي لظاهرة التديّن، عند ربطهم لها بعناصر الطبيعة المختلفة، وكذا استفزازهم الدائم لفكر الإنسان، جعل فكرة القربان والطقس والنذر والتضحية وغيرها من الأسماء التي تكاد تشترك في مسمى واحد. تظهر عندهم حيث كانت تقدم القرابين المختلفة، وحيث نشأت مظاهر تقديس وطقوس ملازمة لها على أكثر من صعيد، وهو ما يحاول تقديمه الكاتب في هذا المؤلف، من خلال توضيحه وتقريبه في سياقات مختلفة من الاعتقادات والعادات المرتبطة بالأديان الوضعية أو السماوية. وكذلك رصد ارتباط الهرمية الدينية في طقس القربان بهرمية اجتماعية وسياسية كذلك، أو لنقل المقاربة السوسيولوجية من مدخل علم الاجتماع الديني للظاهرة.

يعالج الكتاب موضوعه من خلال أربعة فصول رئيسة؛ أولها «طقس القربان في الديانات الكبرى الوضعية»، فيما جاء الفصل الثاني مخصصا لمقاربة مسألة طقس القربان في الديانات السماوية. أما الفصل الثالث، فتمحور حول «خلاصات في تطور

الوعي الاجتماعي والثقافي من خلال المدخل»، وأخيرا اهتم الفصل الرابع بالحديث عن منهج التصديق والهيمنة والاسترجاع القرآني.

ويشير الباحث في مؤلفه كذلك، إلى أن الإنسان في القديم كان متشبعا بالتفسير المادي الخرافي، والذي ينطلق من فكرة أن العالم تحكمه قوانين ومبادئ طبيعية، معتقدا أن تحكمه في تلك القوانين سيساعده على السيطرة على الطبيعة، وذلك من خلال رموز وطقوس، تتشكل في وعيه بما ينسجم مع الغاية التي ينشدها، وهو ما كان مجسدا في ظاهرة الأسطورة التي كانت جزءا من الأسطورة، وهو ما استمر حتى مع انتقال الفكر الإنساني في مراحل تطور الفكر الديني الذي سمح له باكتشاف مظاهر أخرى، لتفسير الكون لكنه لم يتخل عن التفسير الطقوسي، فجعل الإنسان يهتم بالحياة الدينية من خلال تمثلات طقوسية تعبدية متعددة، وهو ما يحاول الكتاب التعرض إليه بشيء من التفصيل.

جدير بالذكر أن الحسن حما، باحث مغربي بصدد إعداد أطروحة الدكتوراه في جامعة السلطان المولى سليمان بمدينة بني ملال، نشرت له مجموعة من المقالات والدراسات التي تعنى بقضايا الفكر الإسلامي المعاصر، وقد سبق له أن حاز الجائزة التشجيعية (رتبة ما بعد الدرجة الثالثة) في مسابقة الشباب العربي للدراسات الدينية لسنة ٢٠١٣ التي تمنحها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث».

لا إكراه في الدين



صدر للكاتب والمفكر العراقي طه جابر العلواني، كتاب جديد بعنوان «لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم»، ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» التي تصدرها مع «المركز الثقافي العربي» بالدار البيضاء وبيروت، وهو مساهمة من المفكر العراقي لتحليل ظاهرة الردة والمرتدين عن الإسلام، منذ قيام الإسلام وإلى اليوم، بما هي ردة فردية السلوك عن الدين.

ويوضح المؤلف الغرض من كتابه بالقول، إن «الكتاب يناقش الردّة الفرديّة بمعنى: تغيير الإنسان عقيدته، وما بني عليها من فكر وتصور وسلوك، ولم يقرن فعله هذا بالخروج على الجماعة أو نظمها، أو إمامتها وقيادتها الشرعيّة، ولم يقطع الطريق، ولم يرفع السلاح في وجه الجماعة، ولم ينضم إلى أعدائها بأية صفة أو شكل، ولم يقم بخيانة الجماعة: وكل ما كان منه -هو تغيير في موقفه العقيديّ نجم عن شُبَهٍ وعوامل شك في جملة عقيدتها، أو في بعض أركانها، ولم يقو على دفع ذلك عن قلبه، واستسلم لتلك الشبهات، وانقاد لتأثيراتها، وانطوى على ردّته تلك، فلم يتحول إلى داعية لها».

يستكشف الكتاب عمق الأحكام الدينية الصادرة في حق المرتدين عن المسلمين من خلال سبعة أبواب رئيسة؛ أولها فصل تمهيدي يجمع فيه بين دعوى الإجماع على وجوب قتل المرتد، والاستغلال السياسي لحدة الردة، وكذا فتاوى المراجع الدينية في المسألة، وغير ذلك من المباحث المهمة، ثم فصل ثاني في المقدمات التي أدت إلى القول بحد الردة، وفصل ثالث عن خطورة التداخل المعرفي قبل بناء المنهج والنموذج، ففصل رابع عن حقيقة الردة كما بينتها آيات القرآن الكريم، واستعراض لمواقف السنة النبوية وقتل المرتد في الفصل الخامس، ثم فصل سادس عن مذاهب الفقهاء في عقوبة المرتد، قبل أن يختم الفصل السابع بنماذج من علماء اتهموا بالردة.

والدكتور طه جابر العلواني، كاتب ومفكر عراقي ولد عام ١٩٣٥، في العراق، يشغل منصب رئيس جامعة قرطبة حالياً، وكان قبل ذلك رئيسا لجامعة العلوم الإسلاميَّة والاجتماعيَّة، ورئيسا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، حصل على الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة، مصر، عام ١٩٧٣. وشغل منصب أستاذ في أصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، المملكة العربية السعودية ما بين عامي ١٩٧٥ حتى ١٩٨٥. وفي عام ١٩٨١، شارك في تأسيس المعهد العالمي

للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة، كما كان عضواً في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، وعضوا بمجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة. هاجر إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٨٣، لكنه يقيم الآن مع عائلته في القاهرة. صدرت له العديد من المؤلفات من بينها «الاجتهاد والتقليد في الإسلام»، «أدب الاختلاف في الإسلام»، «أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة»، «إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم».

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر



كتاب الباحث التونسي فيصل سعد، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي القديم»، ليعالج مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن التقاطع القائم بين الفكر الإسلامي من جهة، ودراسته من جهة أخرى، ذلك أنّ هذا الفكر هو ما تعبّر عنه النصوص التأسيسيّة (نص المصحف، نصوص الحديث)، في حين أنّ دراسة الفكر الإسلامي هي مجموعة الأفكار والتصوّرات والقواعد التي نتجت عن هذا الفكر في سيرورته التاريخيّة، وهو ما تعاقبت على صياغتها أجيال من المسلمين متأثّرة بخصائصها الذهنية وآفاقها المعرفيّة وبيئاتها المختلفة. وهذا التصور، إن صحّ على سائر القضايا الكلامية المعروفة بالمقالات كالتوحيد والعدل والنبوّة وأضرابها، فإنّه يصحّ كذلك على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لاندراجه أكثر من غيره في حياة المجموعة الإسلامية ولارتباطه بالنواحي الدينية والسياسية والاجتماعية معاً، فضلاً عن غلبة الصبغة العمليّة فيه وعن تفاوت المسلمين في تمثّله»، كما يقدم ذلك مؤلف الكتاب في مقدمته.

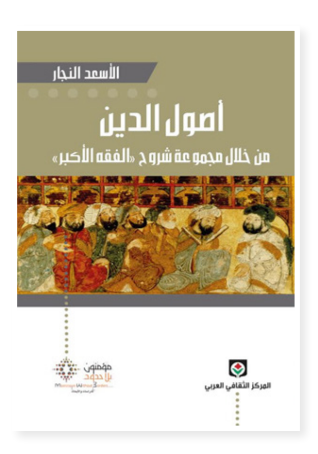
ويأتي هذا الكتاب الصادر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، عن «المركز الثقافي العربي» بالدار البيضاء وبيروت، لتسليط الضوء على مجموعة من الظواهر الدينية التي طبعت التاريخ الإسلامي، ومازالت مستمرة حتى حاضره، من خلال دراستها وتمحيصها وتفكيكها تفكيكا علميا محكما.

يتوسع الكتاب في طرحه لقضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ابتداء من مدخل تطرق فيه إلى مدونة البحث النصية والمرجعية، ثم أربعة أبواب رئيسة؛ أولها «في تشكل مفهوم العرف» متضمنا أربعة فصول، «المسألة الأخلاقية في الثقافات القديمة»، «العرف في الثقافة العربية قبل الإسلام»، «من العرف إلى المعروف والمنكر». أما الباب الثاني، فجاء بعنوان «من المعروف/المنكر إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» متضمنا ثلاثة فصول «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النص القرآني»، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتب التفسير»، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مدونات الحديث، وفي الباب الثالث تطرق الكاتب سعيد إلى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في علم الكلام»، مستعرضا آراء أصحاب الكلام في ثلاثة فصول بدءا بآراء الخوارج، ثم المعتزلة، وكذلك الجمهور. أما الباب الرابع من الكتاب، فخصصه المؤلف للحديث عن محور «من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الحسبة»، مستعرضا في فصوله «تاريخية الحسبة»، و«علاقة مؤسسة الحسبة بسائر مؤسسات الدولة الإسلامية»، ثم «وظائف مؤسسة الحسبة».

القديم» و«العهد الجديد» والقرآن، بأشكال لغوية ودلالية متنوعة ومتباعدة فيما بينها بحسب الأنساق المعرفية التي وردت فيها».

والباحث والإعلامي التونسي الأسعد العيّاري، حاصل على شهادة الماجستير في الدراسات المقارنة في الحضارة وعلم الأديان. طالب دكتوراه بمدرسة الآفاق الجديدة في اللغات والآداب والفنون واللسانيات بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان بتونس.

عائشة في كتب الحديث والطبقات



الباحثة التونسية فاطمة قشوري، في كتابها «عائشة في كتب الحديث والطبقات»، من خلال ثلاثة محاور؛ أوّلها الاهتمام الذي شكّل مسارات القراءة والتعامل مع المصنفات، عن المرأة؛ وثانيها الحلقة التي لم تعرف عبر التاريخ سوى الانغلاق حيناً والاتساع أحياناً عديدة؛ أي حلقة من عرفوا بصحابة محمّد؛ وثالثها تلك المؤلفات التي، وإن نقلت لنا حياة هؤلاء، فإنّها نقلتها لنا برؤية هي مبلغ همنا، هذه العناصر كلها انصهرت في تساؤل، هو مدار بحث الكتاب، لتحاول الإجابة عن تساؤلات معالم صورة عائشة المرأة، خصوصا وأن «عائشة بنت أبي بكر» تعتبر واحدة من حلقة من عرفوا بالصحابة، وهي من اللواتي حظين بكثير من المصنفات في شأنها.

والكتاب كما تقدم مؤلفته، محاولة للإسهام وإن بالطرح، في رؤية جديدة لكل ما يتعلق بالمرأة، وفي أمور رواية الأحاديث عن رسول السماء إلى الأرض محمد، خاصةً وأنّ تمثل المسلمين لشخص نبيهم وسيرته متأثر بنماذج سابقة للإسلام أو غير إسلامية حادَت بها عن الواقع وألحقتها في كثير من الأحيان بالأسطورة.

تنطلق

كتاب الباحثة التونسية فاطمة قشوري، «عائشة في كتب الحديث والطبقات»، صادر ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، التي يصدرها «المركز الثقافي العربي»، بالدار البيضاء وبيروت، وهو كتاب تحاول فيه الباحثة التونسية الإجابة عن مجموعة من التساؤلات التي تسكن الفكر والتفكير الذي يشكل مسارات القراءة والتعامل مع المرأة والنظرة إليها دينيا ومجتمعيا، انطلاقا من النص القرآني ومرورا بالسنة النبوية.

وفاطمة قشوري، باحثة تونسية، حاصلة على الماجستير في اللّغة والآداب العربيّة، عملت سابقا بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية ابن شرف تونس، شاركت في عدة ندوات علمية في تونس.

يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي:
book.mominoun.com

منفذو الجرائم الإرهابية في أوروبا وأمريكا غير مسلمين

أوضح تقرير لوكالة «يوروبول»، وهي وكالة تطبيق القانون الأوربي، ووظيفتها حفظ الأمن في أوروبا، أن **٢ بالمئة** فقط من الهجمات الإرهابية **عام ٢٠١٣** نفذها مسلمون، بينما نفذ **٩٨ بالمئة** من تلك الهجمات، التي شهدتها أوروبا، غير مسلمين، على خلفية دوافع عرقية أو قومية أو انفصالية.

وذكّرت دراسات أخرى في هذا الشأن، بأسوأ الهجمات في أوروبا **عام ٢٠١١**، عندما قتل «أندري بريفيك» **٧٧ شخصا** في النرويج احتجاجا على سياسة بلاده المنفتحة على استقبال مهاجرين مسلمين.

وأشارت دراسة أخرى في أمريكا، أجرتها جامعة «كارولاينا الجنوبية» **عام ٢٠١٤**، إلى أنه منذ هجمات **١١ سبتمبر (أيلول) ٢٠٠١**، لم توقع الهجمات الإرهابية المرتبطة بالمسلمين إلا **٣٧ قتيلا** أمريكيا، في هجمات نفذها مسلمون، في حين أن **١٩٠ ألف أمريكيا** قتلوا في هجمات نفذها غير مسلمين في الفترة ذاتها، وهي الإحصاءات التي أكدتها صحيفة «ذا ديلي بوست» في تقرير منفصل لها، قالت فيه بالحرف: «ليس خطأك إذا لم تكن على علم بحقيقة أن غالبية الجرائم الإرهابية في أوروبا وأمريكا والولايات المتحدة ينفذها غير المسلمين.. إنه خطأ الإعلام».

إحصائيات عن المسلمين في العالم والهجمات الإرهابية

تفيد إحصائيات إعلامية متداولة بأن عدد المسلمين في أوروبا يقدر بـ **٢٠ مليون** نسمة، حيث يشكلون **٨ بالمئة** من عدد سكان فرنسا كأعلى نسبة، متبوعة بألمانيا بنسبة **٦٫٥ بالمئة** من السكان الألمان، ثم بلجيكا والسويد بنسبة **٦ بالمئة** من السكان، ثم هولندا بنسبة **٥٫٥ بالمئة**، ثم بريطانيا بنسبة ٤٫٨ بالمئة، وإيطاليا بنسبة **٤ بالمئة** من السكان الإيطاليين.

إحصائيات متضاربة حول عدد المسلمين في فرنسا

قلل تقرير نشر مؤخرا في صحيفة «لوموند» الفرنسية، من المخاوف والهواجس التي تخترق شرائح المجتمع الفرنسي، بخصوص الإسلام، مؤكدا أن الأرقام لا تبرر المخاوف المنتشرة في فرنسا حيال الدين الإسلامي.

ووفق التقرير الذي اعتمدت فيه «لوموند» على إحصاء أجري في صيف **عام ٢٠١٤** من طرف مؤسسة «إبسو موري»، وشمل العديد من البلدان الأوروبية، فإن الفرنسيين، مثلهم مثل البريطانيين، يضخمون كثيرا من أعداد الأشخاص الذين يعتنقون الديانة الإسلامية داخل بلدانهم، وهو ما أكده **٣٠ بالمئة** من المستجوبين، من ضمن عينة تضم **١٠٠ شخص**، أن عدد المسلمين في فرنسا كبير، مقارنة بـ **٨ بالمئة** قالوا العكس.

ووصف تقرير الصحيفة، الرقم الذي يتم تداوله بخصوص أعداد المسلمين في فرنسا بحوالي مليونين و**٨٠٠ ألف شخص**، بأنه رقم غامض، مشيرا إلى أن القانون الفرنسي يمنع إحصاء السكان على أساس انتماءاتهم الدينية، الأمر الذي يحول دون الحصول على رقم حقيقي حول أتباع كل ديانة.

وأشار التقرير إلى أن هذه الأرقام المتداولة وغيرها تختلف عن أرقام وزارة الداخلية الفرنسية التي تقول إن عدد المسلمين في فرنسا يتراوح ما بين أربعة وخمسة

ملايين، واصفة إياه أيضا بـ «الرقم الغامض والضبابي»، لأنه يعتمد على الأصول الجغرافية للسكان، ويشمل أشخاصا ينتمون إلى «الثقافة الإسلامية»، سواء كانوا متدينين ممارسين أم لا.

المتدينون وممارسو الطقوس الدينية بين الإسلام والمسيحية في فرنسا

وشمل التقرير السابق كذلك، إشارة إلى التمييز بين ما أسماه «متغير ممارسة الشعائر الدينية الإسلامية بالنسبة للمسلمين في فرنسا»، إذ يجب التمييز بين، إعلان المرء بأنه متدين وبين كونه ممارسا للطقوس الدينية، واعتمد التقرير هنا على استطلاع للرأي أجري **عام ٢٠١١**، أوضح أن **٧٥ بالمئة** من الأشخاص المتحدرين من عائلات ذات أصول إسلامية يعتبرون أنفسهم مؤمنين، وهو رقم يتجاوز الرقم الذي أظهره استطلاع أجري **عام ٢٠٠٧**، وهو **٧١ بالمئة**، لكن هذا الرقم الأخير كان أقل من نتائج استطلاع أجري **عام ٢٠٠١**، وأظهر أن النسبة هي **٧٨ بالمئة**، وتفسر الجريدة هذه الاختلافات بأنها راجعة إلى الطبيعة «التصريحية» للاستطلاع، مما يبين صعوبة تحديد عدد المؤمنين بشكل دقيق.

وحسب التقرير، فإن **٤١ بالمئة** من الأشخاص ذوي الأصول الإسلامية يقولون بأنهم مؤمنون، مقارنة **بـ ١٦ بالمئة** من الكاثوليك، بينما يقول **٣٤ بالمئة** بأنهم مؤمنون ولكنهم لا يمارسون الشعائر، مقابل **٥٧ بالمئة** من الكاثوليك، فيما يقول **٢٥ بالمئة** بأنهم لا ديانة لهم، أو أنهم فقط من أصول إسلامية، مقابل **٢٧ بالمئة** من الكاثوليك، وبين هؤلاء هناك **٢٥ بالمئة** فقط من المسلمين من يقولون بأنهم يذهبون إلى المسجد يوم الجمعة.





في العدد القادم

«التطرف الديني ومطلب التنوير»